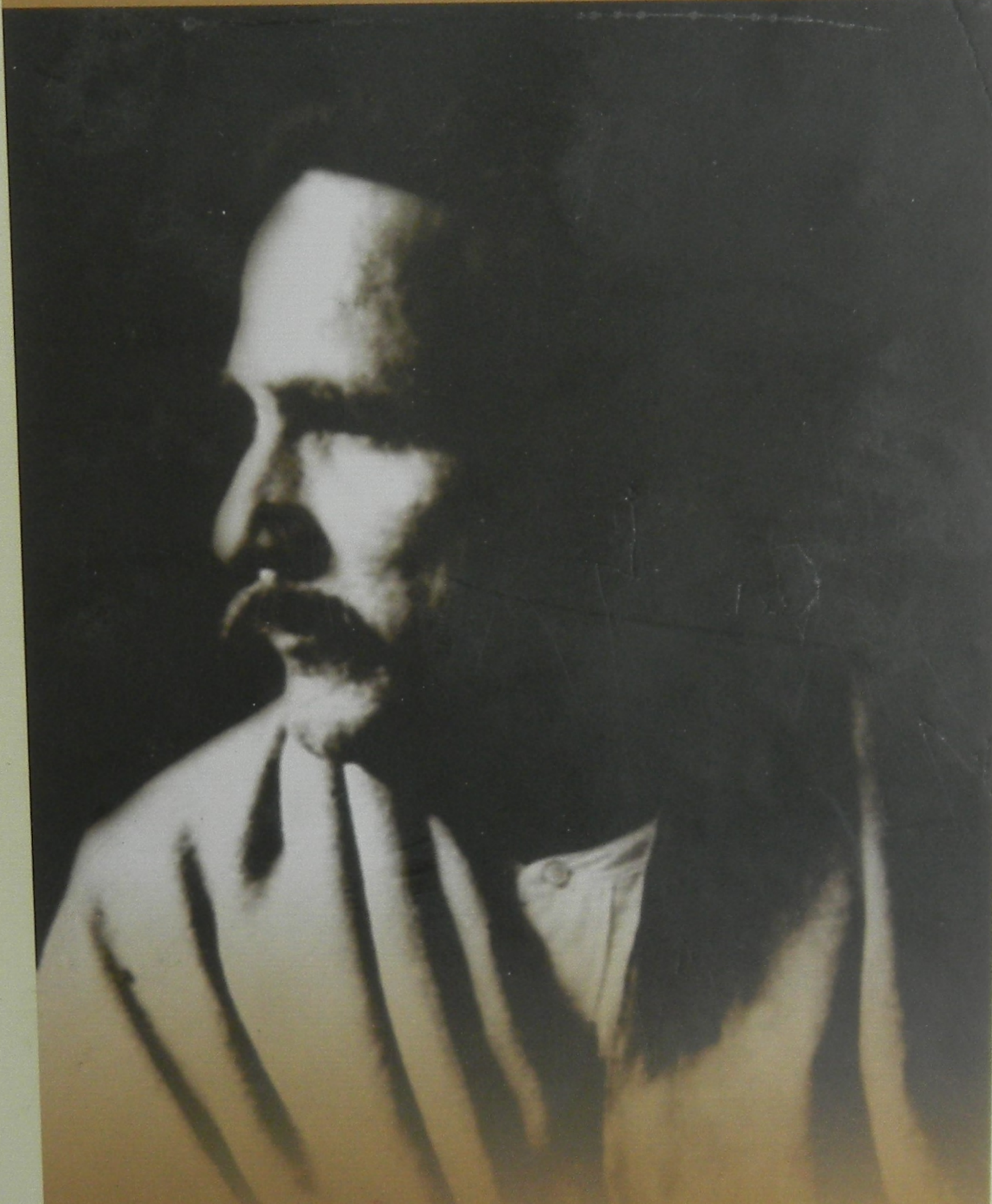
اقبال کے فلسفیانہ تصورات



ڈاکٹر نعیم احمد

اقبال کے فلسفیانہ تصورات

ڈاکٹر نعیم احمد

اقبال اکادمی پاکستان

ناشر

محمد بخش سانگی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان

قومی تاریخ وادبی ورثہ ڈویژن

وزارتِ اطلاعات، نشریات، قومی تاریخ وادبی ورثہ

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 36314-510, 99203-573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-509-7

طبع اوّل	۲۰۱۸ء
تعداد	۵۰۰
قیمت	-/۵۰۰ روپے
	۱۲ر امریکی ڈالر
مطبع	آرٹ اینڈ گرافکس، لاہور

محلِ فروخت: ۱۱۶-میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

فہرست

پیش لفظ

زیرِ نظر کتاب اقبال کے فلسفیانہ تصورات دراصل میرے ان مقالات کا پہلا مجموعہ ہے جو گذشتہ پچیس تیس سال کے دوران اقبال اکادمی کے جریدہ اقبالیات اور دیگر رسائل و جرائد میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ ان میں صرف ''اقبال کا تصورِ الٰہ'' ایسا مضمون ہے جو غیر مطبوعہ اور بالخصوص اس کتاب کے لیے لکھا گیا ہے۔ اس کتاب میں آپ کو کوئی مستقل تھیم اور اس کا ارتقائی تسلسل تو نہیں ملے گا، تاہم ایسے موضوعات سے تعرض ضرور ملے گا جو فکرِ اقبال سے جڑے ہوئے ہیں اور علامہ کی فکری وحدت اور نظریاتی تسلسل کی جزوی اور الگ الگ تشریحات ہیں۔

علامہ نے اپنی کتاب تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے دیباچہ میں اس امر پر زور دیا ہے کہ انھوں نے یہ خطبات مسلم اُمہ کے فکری جمود کو توڑنے اور ایک نئے فکری سفر کی اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے دیے ہیں۔ انھوں نے یہ امید ظاہر کی کہ آنے والے وقت میں اصحابِ فکر و دانش تحقیق و تفتیش کا یہ سلسلہ جاری رکھیں گے۔ علامہ کی اس ہدایت پر عمل کرتے ہوئے اب تک مقالات، خطبات اور کتب کا ایک وقیع ذخیرہ تو وجود میں آ گیا لیکن فکرِ اقبال کو آگے بڑھانے کے سلسلے میں کوئی خاطر خواہ کاوش نظر نہیں آتی۔ میرے پیشِ نظر اپنے بکھرے ہوئے مضامین کو کتابی صورت میں مدون کرنے کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ فکرِ اقبال کی مختلف جہتوں کو ایک جگہ اکٹھا کر دیا جائے تاکہ فکرِ اقبال پر تحقیقی کام کرنے والوں کو آگے بڑھنے کے لیے شاید کچھ اشارات مل جائیں۔

کتاب کی اشاعت کے لیے میں ناظم اقبال اکادمی پاکستان اور جناب طاہر حمید تنولی کا از حد شکر گزار ہوں۔

نعیم احمد

۲۶ راگست ۲۰۱۳ء

شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب لاہور

اقبال کا تصورِ الٰہ

اللہ تعالیٰ کے بارے میں انسان شروع سے ہی غور وفکر کرتا چلا آ رہا ہے۔ سخت ذہنی کدوکاوش اور پیہم سوچ بچار کے باوجود انسان خدا کے بارے میں تسلی بخش اور حتمی تصور پیش نہیں کر سکا۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ایک ماورائے عقل اور بالائے حواس حقیقت کو عقل وخرد کے ذرائع سے دریافت کرنا نہایت مشکل کام ہے۔ ہم روحانی حقائق کو اس طرح ثابت نہیں کر سکتے جس طرح ہم مادّی اشیا کو ثابت کرتے ہیں۔ وجودِ باری تعالیٰ کے جتنے بھی دلائل عقل ومنطق کی بنیاد پر پیش کیے گئے ہیں ان سب کی تردید بآسانی ہو سکتی ہے۔ تاہم ایمان وایقان کی بنیاد پر وجودِ باری کو تسلیم کیا جا سکتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ تصورِ الٰہ کبھی بھی ذہنِ انسانی سے محو نہیں ہوا۔ اس کے ساتھ ساتھ خدا کے بارے میں عقلی اور منطقی دلائل پیش کرنے کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ بعض مفکرین کے نزدیک خدا کا تصور ایک بدیہی (Self-evident) تصور ہے جو کہ ذہن میں خلقی یا وہبی طور پر موجود ہے۔ خدا کے بارے میں تصورات کا تنوع اور تضاد اس وجہ سے بھی ہے کہ ہر دور کا عصری شعور تصورِ الٰہ کی تشریح وتعبیر مختلف انداز میں کرتا رہا ہے۔ تاریخ میں وجودِ باری کے حوالے سے دو منفی ردِ عمل سامنے آئے ہیں۔ ایک دہریت یا وجودِ باری کے انکار کا ردِ عمل ہے اور دوسرا لاادریت (Agnosticism) کا ردِ عمل ہے۔ دہریت میں بھی خدا کا مکمل اور حتمی انکار لازم نہیں۔ ہر انکار کسی مثبت شذرۂ علم پر مبنی ہوتا ہے۔ یعنی دہریہ پہلے وجودِ باری کو تسلیم کرتا ہے پھر اس کا انکار کرتا ہے۔ نٹشے نے جب ''خدا'' کی موت کا اعلان کیا تھا، تو وجودِ باری کا انکار نہیں کیا تھا۔ خدا اس کے نزدیک ماضی کی روایات کی صورت میں زندہ تھا۔ لیکن جیسے ہی دورِ جدید میں ماضی کی روایات ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوئیں اور اقدار کی کایا پلٹ (Transvaluation of Values) ہوئی تو خدا کا تصور بھی ختم ہو گیا، دوسرے لفظوں میں خدا کا تصور انسانوں کے ذہن سے نکل گیا۔ جدید عصری شعور کے بارے میں یہ کہا جانے لگا کہ یہ تصورِ خدا سے عاری ہے۔ البتہ انسانی ذہن میں ایک ''سوراخ'' باقی رہ گیا ہے جس میں کبھی تصورِ خدا مقیم تھا۔ یہ بالکل ایسے ہے جیسے کوئی مندمل

ہو جانے والا زخم جسم پر اپنا نشان چھوڑ جائے۔

دوسرا ردِ عمل لاادریت کے نظریہ میں سامنے آیا جس کے حامی برٹرینڈ رسل، کانٹ اور کئی دیگر اہم مفکرین ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے ہم یہ نہیں جان سکتے کہ خدا ہے اور نہ ہی یہ جان سکتے ہیں کہ وہ نہیں ہے۔ یعنی ہمارا علم اتنا محدود ہے کہ ہم خدا کے وجود یا عدمِ وجود کے بارے میں کوئی حتمی نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔ یہ نظریہ دراصل عقلِ انسانی کی درماندگی اور نارسائی کا اعتراف ہے۔ اسے ذاتِ باری کے اثبات کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے اور انکار کے لیے بھی۔ لاادریت سے یہ رویہ بھی اپنایا جا سکتا ہے کہ ہم حقیقت مطلقہ کو جان ہی نہیں سکتے تو اس کے بارے میں فکری کدوکاوش کی ضرورت کیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ رویہ بھی اپنایا جا سکتا ہے کہ حقیقت عظمیٰ یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے سمع وبصر اور فہم وادراک سے اتنا ماورا ہے کہ اس کا احاطہ ناممکن ہے، تاہم اس کے وجود کا انکار لازم نہیں۔

اکثر اوقات تصورِ الٰہ کے تدریجی ارتقا کی بات کی جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ ازمنۂ قدیم کے انسان کا تصورِ الٰہ مشرکانہ (Polythesitic) تھا۔ یعنی قدیم انسان متعدد دیوی دیوتاؤں پر یقین رکھتا تھا۔ پھر بتدریج عقل اور تجربے کی روشنی میں خداؤں کی تعداد گھٹتی گئی اور ایک خدا کا تصور باقی رہ گیا۔ اس نقطۂ نظر کی رو سے خدا کا تصور بھی دیگر تصورات ونظریات کی طرح تدریجی مراحل سے گزرتا رہا ہے اور مرورِ زمانہ کے ساتھ اس کی نوک پلک درست ہوتی رہی ہے۔ تا آنکہ خدائے واحد کا تصور ایک کامل واکمل، فاطر وناظر، مختارِ کل، عالم کل اور ازلی وابدی ہستی کی حیثیت سے نکھر کا سامنے آیا۔ لیکن کچھ مفکرین اس نقطۂ نظر کو صحیح تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ذہن انسانی پر وجودِ باری تعالیٰ کا جو پہلا نقش ثبت ہوا وہ خدائے واحد ہی کا تصور تھا۔ یہ ایک طرح کا وجدان تھا جو اپنی اصلی اور سادہ ترین مشکل میں ذہن انسانی سے ابھرا تھا۔ البتہ شرک کی متعدد اور متنوع اقسام بعدازاں متشکل ہوئیں اور تصورِ الٰہ کی نوک پلک درست نہیں ہوئی بلکہ اس میں تحریف اور بگاڑ پیدا ہوتا چلا گیا تھا جس کی اصلاح کے لیے وقتاً فوقتاً انبیائے کرام علیہم السلام تشریف لاتے رہے اور خدائے واحد کے تصور کو اجاگر کرتے رہے۔

یہ حقیقت ناقابلِ انکار ہے کہ ماضی میں کوئی دور بھی ایسا نہیں گزرا جس میں ذہن انسانی تصورِ الٰہ سے خالی رہا ہو۔ حتیٰ کہ نٹشے کے بعد بھی مفکرین نے الٰہیاتی بحثوں کو ترک نہیں کر دیا بلکہ تصورِ الٰہ کی نئی نئی اور دلچسپ توجیہات پیش کیں۔ آپ ولیم جیمز کو دیکھیں یا وجودیت کے بانی سورن

کیر کیگارڈ کو، وہ اثبات ذاتِ باری کے لیے اپنے دلائل دیتے ہیں۔ ان کے علاوہ متعدد ایسے فلاسفہ ہیں جنھوں نے اپنے اپنے انداز میں وجودِ باری تعالیٰ کے مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔

شروع شروع میں اثباتِ ذاتِ باری کا مسئلہ بڑا آسان اور سادہ تھا کیوں کہ اس کی بنیاد ایمان بالغیب پر رکھی گئی تھی۔ خدا ایک ہے، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، اس کا نہ باپ ہے اور نہ وہ خود کسی کا باپ ہے، وہ مہربان ہے، رحیم، قادرِ مطلق ہے، عالم کل ہے وغیرہ وغیرہ۔ لوگوں کے لیے ایسے ان دیکھیے خدا پر ایمان لانا اور اس سے اپنا پیمانِ عبودیت قائم کرنا نہ مشکل تھا اور نہ بہت زیادہ سوچ بچار کا متقاضی تھی۔

لیکن جوں جوں زمانہ آگے بڑھا تو خدا کے بارے میں گوناں گوں مسائل نے جنم لیا۔ مثلاً ذات وصفات کا مسئلہ، رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ، علم باری تعالیٰ کا مسئلہ، قدرتِ کاملہ کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ۔ ان مسائل کے حل کے لیے لوگوں کو ایمان بالغیب پر قائم رہتے ہوئے آگے بڑھ کر عقل و خرد کے دروازے پر دستک دینا پڑی۔ لہٰذا ایسے لوگوں کا ایک گروہ وجود میں آیا جس نے ذاتِ خداوندی کے بارے ان سوالات کی عقلی توجیہہ اور منطقی تعبیر پیش کی جن کے بارے میں ایمان بالغیب سے راہنمائی نہیں ملتی تھی۔ اس طرح علم الکلام کی داغ بیل پڑی اور علم الکلام کے دو ابتدائی اور اہم مکاتب اشاعرہ اور معتزلہ وجود میں آئے جن کی وقیع فکری کاوشوں نے ایمان بالغیب کے ساتھ ساتھ فلسفیانہ فکر اور منطقی استدلال کی بھی ایک طاقتور روایت کو جنم دیا۔

امتِ مسلمہ کی ابتدائی چند صدیوں میں جہاں علم کلام نے فروغ پایا وہیں فلسفہ، منطق، طب، فلکیات اور دیگر علوم بھی بڑی تیزی سے پروان چڑھنے لگے۔ اموی اور عباسی خلفا کے زمانے میں دنیا کی کئی زبانوں سے علمی ذخائر کو عربی میں منتقل کیا گیا۔ بالخصوص ایرانی اور یونانی علوم کے عربی میں ترجمہ ہونے سے اسلامی ثقافت میں بہت گہرائی پیدا ہوئی اور دیگر مذہبی معاملات کے ساتھ ساتھ تصورِ الٰہ کی بھی متعدد اور مختلف تعبیرات و توجیہات سامنے آئیں۔ لیکن سقوطِ بغداد کے بعد خرد افروزی کی یہ سنہری علمی روایت زوال پذیر ہوگئی اور آنے والے ادوار میں اس کا کما حقہٗ احیا نہ ہوسکا۔

علامہ اقبال نے اس کمی کو محسوس کیا اور اجتہاد اور عقیدہ و ایمان کی نئی اور سائنسی تشریح و تعبیر کی ضرورت پر زور دیا۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے انگریزی زبان میں خطبات دیے جن میں دیگر

مذہبی مسائل کے ساتھ ساتھ انھوں نے اپنے تصورِ الٰہ کی بھی تشریح وتوضیح کی جو کہ جدید علمی اور سائنسی پس منظر لیے ہوئے ہے۔ ذیل میں ہم علامہ کے اسی تصورِ الٰہ کا جائزہ لیں گے۔

پروفیسر ایم ایم شریف نے اپنے مقالہ "Iqbal's Conception of God"[1] میں علامہ کے تصورِ الٰہ کے تدریجی ارتقا کے تین ادوار کا ذکر کیا ہے۔ اگر چہ ان تین ادوار کے مابین کوئی خطِ امتیاز نہیں کھینچا جا سکتا، تاہم نقطۂ نظر کی تبدیلی اور استدلال کی پختگی سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یہ تین مستقل اور مکمل ادوار ہیں۔ پہلا دور ۱۹۰۱ء سے شروع ہوتا ہے اور ۱۹۰۸ء تک جاری رہتا ہے۔ اس دور میں علامہ خدا کو حسنِ ازل قرار دیتے ہیں جو افراد، اشیا اور مظاہر میں جھلکتا ہے تاہم وہ ان سے ماوراء اور مستقل بالذات حیثیت رکھتا ہے۔ یہ دراصل یونانی روایت کا تسلسل تھا۔ افلاطون اور ارسطو کے نزدیک حسن حقیقت مطلقہ تھا۔ اس کے اندر نہ حرکت تھی اور نہ ہی تعدد و کثرت۔ حسنِ ازلی سادہ اور ازلی و ابدی تھا۔ یونانیوں کے نزدیک جس شئے میں حرکت وتغیر پایا جاتا تھا وہ ناقص و ناتمام ہوتی تھی۔ اس حسن کی جھلک تمام مظاہر کائنات اور افراد و اشخاص میں پائی جاتی تھی۔ ان کے نزدیک تعدد، حرکت اور کثرت حیات و کائنات کے مظاہر کی خصوصیت تھی ورنہ خود حقیقتِ مطلقہ حرکت وتغیر سے کلیتہً پاک اور منزہ تھی۔ البتہ خود غیر متحرک رہتے ہوئے یہ دیگر اشیا اور مظاہر میں حرکت کا باعث بنتی تھی۔ ارسطو کا خدا ''محرکِ غیر متحرک'' تھا جو مقناطیس کی طرح خود حرکت نہیں کرتا تھا، تاہم لوہے کے ٹکڑوں کو اپنی طرف کھینچ لیتا تھا۔ حسن ازل کا یہ نظریہ صدیوں تک شاعروں، فنکاروں اور مفکروں کے ذہنوں پر چھایا رہا اور ایرانی شعرا کے توسط سے علامہ اقبال تک بھی پہنچا۔ بانگ درا کی ابتدائی نظموں کے مطالعہ سے علامہ اقبال کے اس رجحان کی واضح طور پر نشاندہی ہوتی ہے۔ مثلاً:

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انسان میں وہ سخن ہے، غنچے میں چٹک ہے

[بانگ درا، بزم انجم]

اور

حسن ازل ہے پیدا تاروں کی دلبری میں
جس طرح عکس گل ہو شبنم کے آرسی میں

دوسرا دور ۱۹۰۸ء سے شروع ہو کر ۱۹۲۰ء تک جاری رہتا ہے۔ اس دور کی خصوصیت وہ تخصیص اور امتیاز ہے جو علامہ حسن ازل جیسے کہ وہ مظاہرِ فطرت میں جلوہ گرہ ہوتا ہے اور اس محبت اور کشش کے مابین قائم کرتے ہیں جو حسن ازل کی وجہ سے لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوتی ہے۔

اقبال کے تصورِ الٰہ کا جائزہ لینے سے قبل ضروری محسوس ہوتا ہے کہ الٰہیاتی بحث کے حوالے سے چند ایک اصطلاحات کی تصریح کر دی جائے۔

خدا کے بارے میں علمی بحث کو الٰہیات (theology) کہا جاتا ہے theology لفظ theos سے مشتق ہے جس کا معنی ہے الٰہ یا خدا۔ اس لفظ سے theism (الٰہیت) monotheism (ایک خدا پر یقین) polytheism (متعدد خداؤں پر یقین یا شرک)، theocracy (حکومت الٰہیہ)، theophany (تجلی باری تعالیٰ)، theistic pluralism (الٰہیاتی کثرتیت) وغیرہ کی اصطلاحات ماخوذ ہیں۔ theism یعنی الٰہیت کے مفہوم میں خدا کا خالقِ کائنات ہونا اور اس کے ساتھ ساتھ اس کا مدبر الامور ہونا بھی شامل ہے۔ اس کے ساتھ ایک دوسری اصطلاح Deism (صدیت) بھی استعمال ہوتی ہے جس کے مفہوم میں خدا کا خالقِ کائنات شامل ہونا تو شامل ہے، تاہم خدا کو مدبر الامور نہیں سمجھا جاتا یعنی خدا کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ خدا ایک دفعہ کائنات کو تخلیق کر کے اور اس کے قوانین مقرر کرنے کے بعد اس سے لاتعلق ہو گیا ہے جیسے کہ کوئی صانع مشین بنانے کے بعد اس سے لاتعلق ہو جاتا ہے۔ تصورِ الٰہ کے حوالے سے ایک اور اصطلاح Pantheism (وحدت الوجود) کثرت سے استعمال ہوتی ہے۔ وحدت الوجود سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ خدا اور کائنات ایک ہیں یعنی خدا کائنات ہے اور کائنات خدا۔ اس کے علاوہ ایک اصطلاح Panentheism (وحدت الشہود) استعمال ہوتی ہے جس کی رو سے یہ مانا جاتا ہے کہ خدا اور کائنات ایک ہیں، لیکن خدا کو کائنات سے ماورا بھی سمجھا جاتا ہے یعنی خدا کائنات کے سلسلۂ زمان و مکان کے اندر بھی اور اس کی حقیقت میں ایسے پہلو بھی ہیں جو غیر زمانی اور غیر مکانی اور ماورائی ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کاغذ اس صفحہ پر مرقوم الفاظ کے اندر بھی ہے اور باہر بھی ہے۔ خدا کے بارے میں ایک اور نظریہ لاادریت (Agnosticism) کا ہے جس کی رو سے ہم وجودِ باری کا نہ اثبات کر سکتے ہیں اور نہ ابطال۔

تیسری چوتھی صدی ہجری میں ایک فرقہ ''جسمیہ'' ابھرا تھا جس کا دعویٰ تھا کہ خدا کا ایک جسم

بھی ہے اور آیاتِ قرآنی میں خدا کو جس طرح بیان کیا گیا بعینہٖ اسی طرح اس کے اعضاو جوارح اور دست و بازہ وغیرہ ہیں۔ حتیٰ کہ اس کا تمکن علی العرش بھی جسمانی انداز میں ہے۔ ہشام بن الحکم نے یہاں تک کہہ دیا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک جسم ہے جو کائنات کی وسعتوں میں پھیلا ہوا ہے اور اس سے نور کی شعاعیں پھوٹ کر تمام اطراف میں پھیل رہی ہیں۔ یہ فرقہ جسمیہ کے لوگ تھے جو تجسیم کے قائل تھے اور خدا کو عام مفہوم میں ایک شخصیت اور فرد مانتے تھے۔ کچھ عرصے تک تو خدا کا شخصی اور جسمی تصور زیرِ بحث رہا لیکن رفتہ رفتہ لوگوں نے اسے ترک کر دیا کیوں اس سے بے شمار فکری اور منطقی اشکالات پیدا ہوتے تھے۔ آج یہ تقریباً معدوم ہو چکا ہے اور لوگ خدا کے غیر شخصی (Impersonal) تصور یا خدا کی تنزیہہ کو درست مانتے ہیں۔

ان ابتدائی معروضات کے بعد ہم علامہ کے اس تصورِ الٰہ کے خدوخال کا جائزہ لیتے ہیں جو ان کی پختہ فکر اور واضح فلسفیانہ نقطۂ نظر کا غماز ہے۔

دوسرے خطبہ کے آغاز میں وہ ان دلائل کا ذکر کرتے ہیں جو روایتی طور پر وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کیلیے پیش کیے جاتے رہے ہیں۔ یہ دلائل تین ہیں: دلیلِ کونی، دلیلِ غائی اور دلیلِ وجودی۔

۱- دلیلِ کونی (Cosmological Argumnet): اس دلیل کی رو سے کائنات ایک متناہی (finite) معلول ہے۔ لہٰذا اس کی علت ہونا ضروری ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ اس کی کوئی علت ہے تو پھر ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس علت کی بھی کوئی علت ہے۔ اس طرح علت کی علت کے وجود کو تسلیم کرنے کا سلسلہ چل نکلے گا جو کہیں رکے گا نہیں۔ لا متناہی سلسلے کو روکنے کے لیے ہمیں ایک ایسی علت کو تسلیم کرنا پڑے گا جو بجائے خود کوئی علت نہ رکھتی ہے۔ اس علت کو علتِ اولیٰ (first-Caus) یا علت العلل کہیں گے اور اور اسے خدا کہیں گے کیوں کہ خدا ہی ہے جو کسی علت کا آفریدہ نہیں بلکہ تمام علتوں کی علت ہے۔ اگر غیر جانبداری سے دیکھا جائے تو یہ دلیل جو کہ قانونِ علت پر قائم ہے اپنی نفی خود کر دیتی ہے یعنی ایک ایسی علت کے وجود کو تسلیم کر لیتی ہے جو خود کوئی علت نہیں رکھتی۔

۲- علتِ غائی (Teleological): اس دلیل میں معلول کی علت کا مطالعہ اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ ہمیں معلوم ہو جائے کہ اس کی نوعیت کیا ہے۔ کائنات میں فکر و دانش اور بصیرت و توافق کے آثار سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ سب کچھ ایک لا متناہی ذہانت اور باشعور ہستی کی

کرشمہ سازی ہے۔ اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک صاحبِ شعور اور باکمال ہستی موجود ہے جس نے پہلے سے موجود خام مواد کو نظم و ترتیب دی ہے۔ اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ہستی اس خام مواد کی خالق بھی ہے۔ اور اگر اس ہستی کو اس خام مواد کی خالق تسلیم بھی کرلیا جائے تو یہ بات قابلِ فہم نہیں کہ اس غیر مربوط اور بے ہنگم خام مواد کو وہ ہستی پہلے تخلیق کرے یعنی اپنے لیے مشکلات پیدا کرے اور پھر اس میں اجنبی طور طریقوں سے اس کی صنعت گری کرے۔ مزید برآن اس دلیل کو تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ خام مواد اور صنعت گر علیحدہ علیحدہ اور ایک دوسرے کی تحدید کریں۔ اس طرح صنعت گر (یعنی خدا) بھی خام مواد کی طرح متناہی اور محدود بن جاتا ہے۔ چنانچہ یہ دلیل بھی وجودِ باری کے اثبات کے لیے چنداں مفید اور کارآمد نہیں۔

۳- وجودیاتی دلیل (Cosmological Argument): یہ دلیل ڈیکارٹ کے زیرِ اثر فروغ پانے والی فلسفیانہ روایت میں بڑی مقبول تھی۔ یہ دلیل کچھ یوں ہے: ''جب کسی صنعت کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ کسی شئے کی ماہیت اور تصور میں شامل ہے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوسکتا ہے کہ صنعتِ مذکور فی الواقع اس شئے میں موجود ہے۔'' یعنی ہم اس صنعت کا اس میں اثبات کرسکتے ہیں۔ اب خدا کی ماہیت یا تصور ہی ایسا ہے کہ اس میں وجود کی صنعت داخل ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ خدا ہی وجودِ واجب ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں کہ خدا ہے۔''[۲]

اس دلیل پر ڈیکارٹ نے ایک اضافہ کیا تھا۔ اس نے کہا تھا کہ ہمارے ذہن میں ایک کامل واکمل ہستی کا تصور موجود ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا تصور ہمارے ذہن میں کہاں سے آیا۔ ظاہر ہے کہ ہم خود اس تصور کو پیدا نہیں کرسکتے اور نہ ہی خارجی فطرت سے یہ تصور آسکتا ہے۔ کیونکہ ہم بھی ناقص و متناہی ہیں اور خارجی کائنات بھی دمبدم متغیر اور دگرگوں ہے۔ اس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ تصور خود اسی کامل واکمل اور ازلی و ابدی ہستی نے ہمارے ذہنوں میں پیدا کیا ہے۔ لیکن اس دلیل پر سب سے بڑا اعتراض یہی ہے کہ کسی چیز کا تصور اس کے وجود فی الخارج کا ثبوت نہیں ہوسکتا۔ اسی لیے کانٹ نے کہا تھا کہ محض تین سوڈالر کا تصور اس بات کو لازم نہیں بنادیتا کہ میں تین سوڈالر فی الواقع اپنی جیب میں رکھتا ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ وجودِ باری کے اثبات کی روایتی دلیلوں کو نہ درست مانتے ہیں اور نہ ہی کافی!

علامہ حقیقتِ مطلقہ کی نوعیت و ماہیت کا سراغ لگانے کے لیے اپنے شعوری تجربہ کے تجزیہ کو بنیاد بناتے ہیں۔ یہ علامہ کا مخصوص طریق کار ہے جس کے ذریعہ سے وہ کائنات کی کنہ اور وجودِ باری کے عرفان وادراک کا حصول کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ فلسفۂ جدید میں ڈیکارٹ وہ پہلا مفکر ہے جس نے اپنے شعوری تجزیہ کو اپنے فلسفیانہ سفر کا نقطۂ آغاز بنایا۔ ڈیکارٹ کو اپنے فلسفیانہ نظام کے لیے کسی ایسی مستحکم اساس کی تلاش تھی جس پر نہ شک کیا جاسکے اور نہ اس کی تردید ممکن ہو۔ اس لیے اس نے اپنا مشہور طریقِ کار یعنی تشکیک کا طریقِ کار پیش کیا۔ اس منہاجیاتی تشکیک سے اس نے یہ ثابت کیا کہ دنیا کی ہر شئے اور ہر حقیقت پر شک کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ حقیقت کہ میں شک کرتا ہوں، شک کے دائرے میں نہیں لائی جاسکتی۔ کیوں کہ اگر میں اس امر پر شک کروں گا کہ میں شک کررہا ہوں تو یہ بھی شک ہی ہوگا اور میں اپنے شک کرنے کے عمل کی تصدیق کررہا ہوں گا۔ اب شک کرنا سوچنے کے مترادف ہے۔ اس لیے اس نے کہا کہ میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں (Cogito ergo sum)۔ اس طرح اس نے اپنے ذی شعور ہستی ہونے کی حیثیت کو شک و شبہ سے بالاتر قرار دے دیا اور اپنے شعوری تجربے کا تجزیہ کرتے ہوئے بدیہی تصوراتِ عقل کا سراغ لگایا جو کہ اس کی عقلیت پسندی کی بنیاد بنے۔

ڈیکارٹ کی اسی روایت کو بعد میں آنے والے متعدد فلاسفہ نے اپنایا اور علامہ اقبال نے بھی اس کا اتباع کرتے ہوئے شعوری تجربے کو اپنے فلسفیانہ سفر کا نقطۂ آغاز بنایا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ شعوری تجربہ تین مدارج پر اپنا اظہار کرتا ہے یعنی مادہ، حیات اور نفس یا شعور کی سطحوں پر۔ اب تین علوم عقلی، فکری یا سائنسی طور پر ان سطحوں کا مطالعہ کرتے ہیں۔ یہ تین علوم علی الترتیب طبعیات، حیاتیات اور نفسیات ہیں۔ مادّہ طبعیات کا موضوع ہے اور اس کے تحت تمام مادّی کائنات آتی ہے۔ مادّے کے بارے میں ہمارا عام تاثر یہ ہے کہ ٹھوس اور جامد ہے اور دمبدم بدلتے ہوئے حالات و کیفیات میں بھی اپنا وجود برقرار رکھتا ہے۔ لیکن اگر ہم تھوڑا سا غور کریں تو پتہ چلے گا کہ ہمارا یہ تاثر درست نہیں۔ مادّی اشیا کے بارے میں ہمارے جو محسوسات و مدرکات ہیں اگر ان کا تجزیہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ مادّی اشیا مختلف قسم کی صفات میں لپٹی ہوئی ہیں۔ لاک کے نزدیک کچھ صفات ابتدائی اور معروضی ہوتی ہیں مثلاً امتداد، صلابت، عدد اور کچھ صفات ثانوی اور موضوعی ہوتی ہیں جیسے رنگ، بو، ذائقہ، آواز۔ یہ ثانوی صفات بظاہر مادّی اشیا کا جز لگتی ہیں لیکن

در حقیقت ہمارے موضوعی اور ذہنی ردِعمل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ بعد ازاں برکلے نے معروضی اور موضوعی کی تفریق و تخصیص ختم کر کے تمام مادّی اشیا کو ذہنی اور موضوعی تصورات قرار دے دیا تھا۔ اس طرح مادیت کا قدیم اور معروف تصور ختم ہو گیا اور مادّہ محض مفروضہ بن کر رہ گیا۔'' پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی جامد اور ساکن حقیقت نہیں جس کا وجود ایک فضائے لامتناہی میں پھیلا ہوا اور تغیر و تبدل سے محروم ہے۔ اس کے نزدیک فطرت حوادث کا ایک مسلسل اور تخلیقی سیلان ہے، لیکن انسانی فہم اس کو ساکن اور جامد اشیا میں منقسم کر کے ان کے روابط کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ حالانکہ فطرت کے اندر ''رخنے'' اور ''خلیجیں'' نہیں ہیں.......... زمان و مکان کے سانچے بھی فہم انسانی، اشیا اور حوادث کو سمجھنے کے لیے بناتا ہے۔ طبیعی سائنس کے مادّی، زمانی اور مکانی تصورات نیوٹن کے نظریات سے استوار ہوئے تھے۔ کچھ عرصے دور تک تو طبیعیات نے ان سے فائدہ اٹھایا۔ لیکن بالآخر خود سائنس اپنی مشکلات کی وجہ سے مجبور ہو گئی کہ نفس اور مادّے کی مصنوعی تقسیم کو رد کر دے اور تمام نظریۂ کائنات پر از سرِ نو غور کرے کہ مکان ایک لامتناہی خلا ہے جس کے اندر اشیا حرکت کرتی ہیں۔ اس تصور کو باطل ثابت کرنے کے لیے یونانی حکیم زینو نے ایسا منطقی استدلال دیا کہ آج تک اس سے لوگوں کی عقل چکر میں ہے۔ کسی چیز کو نقل و حرکت کر کے کسی دوسرے مقام تک پہنچنے کے لیے اسے فضا کے لامتناہی نقطے عبور کرنے پڑیں گے جس کے لیے وقت کے لامتناہی لمحے درکار ہیں۔ لیکن لامتناہی تقسیم کبھی ختم نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کوئی چیز حرکت کر ہی نہیں سکتی۔[۳]

آئن سٹائن نے نیوٹن کے اس تصور کو غلط قرار دیا کہ ایک مستقل بالذات خارج از ذہن فضا یا خلا کا معروضی وجود ہے۔ علامہ کے نزدیک آئن سٹائن کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ اس نے مادیت کے طبیعیاتی تصور کو باطل کر دیا۔ اس کے نزدیک مادّہ ایک مستقل جوہر ہونے کی بجائے حوادث و روابط کا تارو پود بن کر رہ گیا۔ چنانچہ کسی مادّی شئے کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ متغیر کیفیات کے باوجود استمرار و دوام رکھتی ہے، غلط ہے۔ مادّہ دراصل باہم گر مربوط حوادث (Interrelated Events) کے نظام کے سوا کچھ نہیں۔

تجربے کی دوسری سطحوں یعنی حیات اور شعور کے بارے میں اقبال جدید حیاتیات اور نفسیات کے اکتشافات کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

حیات ایک آزاد اور خلاق حرکت ہے جس کی حقیقت دورانِ محض (Pure Dusretoin)

کی ہے اور شعور حیات کا ہی ایک پس مظہر (Epiphenomenon) ہے اور اس کا وظیفہ یہ ہے کہ زندگی کے آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطۂ نور مہیا کرے۔ وہ اطناب (Tension) کی ایک حالت ہے۔ ارتکار بالذات کی کیفیت ہے جس کی بدولت زندگی ہر ایسی وابستگی اور یادکا راستہ روک لیتی ہے جس کا ہر اس عمل سے جو کسی خاص موقع پر سرزد ہوتا ہے، کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے حدود بھی متعین نہیں کیونکہ یہ حسب اقتضا کبھی سمٹ اور کبھی پھیل جاتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ شعور اعمالِ مادّی کا ہی ایک پس مظہر ہے، اس کی آزادفعالیت کا انکار کرنا ہے۔[۲۴]

علامہ کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ میں مادّہ، شعور اور حیات باہمد گر مدغم ہیں۔ اس حقیقت کو علامہ انا یا خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ خدا کی انفرادیت وحدت الوجود میں کھو جاتی ہے اور وہ ایک غیر شخصی خدا بن جاتا ہے۔ ان کے نزدیک قرآن حکیم میں اس نقطۂ نظر کی نفی کی گئی ہے۔ اور خدا کے فرد ہونے پر زور دیا گیا ہے۔ سورۂ نور میں خدا کو زمین اور آسمانوں کا نور کہا گیا ہے جس سے بظاہر یہ تاثر ملتا ہے کہ خدا غیر شخصی ہے۔ لیکن اس نور کے مرکز کو ایک چراغ اور چراغ کو ایک فانوس کے اندر ایک طاق میں رکھنے کی تشبیہہ دے کر اس وحدت الوجودی تاثر کو زائل کر دیا ہے جو خدا کے نور ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔

یہاں مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ ہم فرد کا تصور تعینات وتحدیدات کے بغیر نہیں کر سکتے۔ علامہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تعینات وتحدیدات کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم زمان ومکان کا اطلاق خدا پر کرتے ہیں اور اسے زمان ومکان کے اندر رکھ کر اس کا تصور قائم کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ زمان ومکان اضافی نقطہائے نگاہ ہیں اور خدا پر ان کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ خدا کے باہر کچھ نہیں پایا جاتا جو کہ اسے محدود و محصور کر سکے۔ مزید برآں علامہ غایت اور مقصدیت کو حقیقتِ مطلقہ کی آزادفعالیت کے لیے خطرہ نہیں سمجھتے۔ اگر غایت سے مراد دور کا نصب العین لیا جائے جس کی طرف ارتقائی عمل بڑھ رہا ہے تو یقیناً آزادفعالیت خطرے میں پڑ جاتی ہے اور میکانیت لازم آتی ہے۔ لیکن حیاتِ الٰہیہ میں مقاصد و غایات دور کی منازل نہیں بلکہ خود اس کا باطنی اور داخلی اصول ہیں۔ اس لیے مقاصد و غایات حیاتِ الٰہیہ کی آزادفعالیت کے لیے کوئی خطرہ پیدا نہیں کرتیں۔

حیاتِ الٰہیہ میں خلاّقی، قدرتِ کاملہ اور علم باہمدگر گھلے ملے ہیں۔ علامہ کی تمام تر کوشش یہ رہی ہے کہ وہ خدا کو ایک مشیت اور تخلیقی قوت ثابت کریں۔ تخلیقِ مسلسل خدا کی ایک اہم صفت ہے

جو کہ اس کی صفت علم کے ساتھ منسلک ہے۔ ''نفس متناہیہ کے لیے تو عالم فطرت کی حیثیت ایک ایسے غیر کی ہے جو اس کے بالمقابل موجود اور اپنی ذات کے سہارے آپ قائم ہے اور جس کا ذہن کو علم تو ہوتا ہے، مگر جسے وہ خلق نہیں کرتا۔ لہٰذا ہم سمجھتے ہیں کہ اس کی تخلیق ماضی کا ایک مخصوص حادثہ ہے۔ یعنی وہ کوئی بنی بنائی چیز ہے جس کو اپنے صانع کی ہستی سے کوئی زندہ تعلق نہیں۔ اور جس کی حیثیت اب محض تماشائی کی ہے نفسِ متناہیہ کی یہی تنگ نظری ان لاحاصل اور لاطائل بحثوں کی حقیقی علت ہے جو علمائے الٰہیات میں مسئلہ تخلیق کے متعلق پیدا ہوئیں۔ اس لیے کہ یوں دیکھا جائے تو حیاتِ الٰہیہ میں کائنات کی حیثیت محض ایک عرض کی رہ جاتی ہے۔ اور اس لیے بہت ممکن ہے کہ اس کو پیدا ہی نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا یہاں جو سوال فی الحقیقت غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کے لیے کائنات کوئی مخصوص حادثہ نہیں کہ اس کا ایک قبل اور ایک بعد ہو۔ اور نہ کائنات اپنی ذات سے آپ قائم ہے کہ اس کا غیر ٹھہرے۔ ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ خالق اور مخلوق دو الگ الگ وجود ہیں اور دونوں مکان کی لامحدود وسعتوں میں جس کی مثال گویا ایک ظرف کی ہے، ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہیں۔ لیکن زمان و مکان اور مادّہ بجائے خود ذاتِ الٰہیہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں، ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے آپ قائم رہ سکیں۔ وہ محض عقل کے تعینات ہیں جن کے ذریعے ہمیں حیاتِ الٰہیہ کا ادراک ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک دفعہ جب مشہور صوفی بزرگ بایزید بسطامی کے حلقے میں تخلیق کا مسئلہ زیر بحث تھا تو ایک مرید نے ہمارے عام نقطۂ نظر کی ترجمانی یہ کہتے ہوئے بڑی خوبی سے کی کہ ایک وقت وہ بھی تھا جب صرف خدا کا وجود تھا، اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ لیکن اس کے جواب میں شیخ کی زبان سے جو الفاظ نکلے وہ اور بھی زیادہ معنی خیز تھے۔ شیخ نے فرمایا اور اب کیا ہے؟ اب بھی صرف خدا کا ہی وجود ہے۔[۵]

الٰہیاتی فکر میں مسئلہ تخلیق کی تشریح و توضیح ایک پیچیدہ اور دشوار کام رہا ہے۔ سب سے سہل اور عام فہم نقطۂ نظر تخلیق عن العدم ہے۔ یعنی پہلے کچھ نہ تھا پھر خدا نے کائنات کو عدم سے پیدا کیا یا اللہ نے کن کا حکم صادر کیا اور سب کچھ وجود پذیر ہو گیا۔ ایک عام آدمی اس تشریح سے مطمئن ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر اس تشریح پر تھوڑا سا غور کریں تو طرح طرح کے سوالات ابھرتے ہیں۔ سب سے اہم سوال یہ ہے کہ اگر خدا نے 'کن' کا حکم دیا تو کسے دیا؟ کیا کائنات اور اس کے نظام کا ایک تصور پہلے سے ذہنِ الٰہی میں موجود تھا جسے ایک خاص موقع پر اللہ نے وجود پذیر ہونے کا حکم دیا؟ اگر یہ

بات ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات کا تصور خدا کے ساتھ ہی قدیم ہے اور پوری کائنات دراصل تصورِ الٰہی کی ہی تجسیم ہے۔ ارسطو نے اس مشکل کا حل یہ نکالا تھا کہ خدا کے ساتھ ہی ابتدائی مادّے کو بھی قدیم اور غیر مخلوق تسلیم کر لیا تھا۔ اب خدا کا کام پہلے سے موجود اوّلین مادّے (Primeval matter) کی صورت گری رہ گیا۔ یہ کام تشکیل تو ہو سکتا ہے، تخلیق نہیں۔ فلاطینوس نے صدور کا نظریہ دیا جس کی رو سے کائنات کا خدا سے صدور یا فیضان (emanation) ہوتا ہے۔ جس طرح سورج سے روشنی اور کرنوں کا صدور ہوتا ہے اسی طرح کائنات کا ذاتِ احد سے صدور ہوتا ہے۔ یہ نقطہ دراصل وحدت الوجود کی ابتدائی شکل ہے کیونکہ جس طرح روشنی اور کرنیں سورج سے علیحدہ اپنا مستقل بالذات وجود نہیں رکھتیں، اسی طرح کائنات وجودِ الٰہی سے منفصل نہیں ہو سکتی۔ تخلیق کا ایک عجیب و غریب نظریہ اسپنوزا نے پیش کیا جس کے نزدیک تخلیق دراصل استنتاج (Inferance) کا عمل ہے۔ جس طرح نتائج ایک منطقی لزوم کے ساتھ قضایا سے اخذ ہوتے ہیں اسی طرح خدا سے کائنات اور موجودات منطقی لزوم کے ساتھ اخذ ہوتے ہیں۔ یہ نظریہ ذہنی مشق کے طور پر تو اختیار کیا جا سکتا ہے لیکن اس سے مسئلہ تخلیق کی پیچیدگی ختم نہیں ہوتی۔ مسئلہ تخلیق پر لائبنز کا نظریہ قدرے بہتر اور قابلِ قبول ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شعلے کی جس طرح لو اور بھڑک (Fulguration) پیدا ہوتی ہے، اسی طرح مونادِ اعلیٰ سے مختلف موناد وجود میں آتے ہیں۔ کم و بیش ایسا ہی نقطۂ نظر علامہ اقبال کا ہے جو کہتے ہیں کہ متناہی انائیں انائے کبیر (Supreme ego) سے صادر یا سرزد (Proceed) ہوتی ہیں۔ نچلے درجے کی اناؤں سے لے کر انائے کبیر تک اناؤں کا سلسلہ پھیلا ہوا ہے اور جو انا اپنے ہونے کا ادعا جتنی شدت سے کرتی ہے اس کا اسی مناسبت سے اتنا ہی درجہ بلند ہوتا ہے۔ پوری کائنات کے مدارج دراصل پست یا بلند اناؤں سے عبارت ہیں جو کہ انائے کبیر سے Proceed ہوتی ہیں۔ لیکن یہ انائیں پانی کی بوندیں نہیں جو سمندر میں گر کر سمندر کی وحدت میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ ہر خودی پانی سے ہی وجود پذیر ہوتی ہے لیکن منصۂ وجود پر آ جانے کے بعد وہ پانی سے مختلف ہو جاتی ہے اور ارتکاز بالذات کا رجحان قائم رکھتی ہے۔ اس طرح علامہ وحدت الوجودی تصوف سے پہلو بچاتے ہوئے موتی کی مثال دیتے ہیں جو صدف میں پیدا ہوتا ہے۔ اپنی اصل کے اعتبار سے موتی پانی ہی ہوتا ہے لیکن موتی بن جانے کے بعد یہ پانی سے مختلف اور اس کے متقابل ہو جاتا ہے۔ اس طرح علامہ کہتے ہیں کہ خودی

کا زمان میں ایک نقطۂ آغاز ہوتا ہے لیکن زمان میں کوئی نقطہ آخر نہیں ہوتا جہاں پہنچ کا یہ معدوم ہو جائے۔ خودی ایک دفعہ وجود پذیر ہونے کے بعد بقائے دوام کی اہل بن جاتی ہے اور اندیشۂ مرگ سے آزاد ہو جاتی ہے۔ یہ علامہ کا مخصوص نظریہ ہے جس میں وہ بعض متصوفانہ رجحانات کو برقرار رکھتے ہوئے وحدت الوجود کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم ایک الوہی اور روحانی حقیقت سے جنم لیتے ہیں اور موتیوں کی طرح حیاتِ الٰہی کے سیلان میں زندگی بسر کرتے ہیں۔

اس طرح علامہ اپنے شعوری تجربے کے تجزیہ کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ خدا ایک انا ہے۔ خدا کو انا سمجھنے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ایک انسان کی طرح ہے۔ خدا کو انا سے تعبیر کرنے سے علامہ کا منشا صرف یہ ہے کہ خدا توانائی کا بے شکل وصورت سیلان نہیں، بلکہ وہ ایک ارتباطی اصول ہے جو مقاصد و غایات سے عاری نہیں۔ لیکن اس کے مقاصد و غایات دور کے نصب العین نہیں بلکہ داخلی اور باطنی اصول ہیں جو اس کی آزادانہ فعالیت کو متاثر نہیں کرتے۔ چونکہ خدا ابابصر اور تخلیقی مشیت ہے اس لیے اس کا تخلیقی عمل مسلسل جاری وساری رہتا ہے۔ وہ کائنات کے اندر بھی ہے اور اس سے ماورا بھی۔ اس کے ماسوا کچھ موجود نہیں جو اس کی تحدید و تعیین کرے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک خدا ایک بابصر خلاق اور مطلقاً آزاد مشیت ہے جو اپنے ہی لامحدود داخلی امکانات کے انکشافات میں مصروف ہے۔

❁ ❁❁ ❁

حوالہ جات وحواشی

۱- یہ مقالہ *Iqbal As a thinker* میں شامل ہے، ص ۱۰۷۔

۲- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، نذیر نیازی، ص ۴۷۔

۳- خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۶۲۳، ۶۲۴۔

۴- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، نذیر نیازی، ص ۴۰۔

۵- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، نذیر نیازی، ص ۹۹، ۱۰۰۔

❁ ❁❁ ❁

انسانی شخصیت فرائڈ اور اقبال کی نظر میں☆

نفسیات کا ذکر آتے ہی جو نام بالعموم لوگوں کے ذہن میں سب سے پہلے ابھرتا ہے وہ ہے سگمنڈ فرائڈ۔ سگمنڈ فرائڈ کے اثرات صرف تحلیل نفسی تک ہی محدود نہیں، بلکہ ادب، نقد و نظر اور مذہبی اور فلسفیانہ بحثوں میں بھی اس کے مخصوص تصورات اور اصطلاحات کا عام استعمال کیا جاتا ہے۔ اس امر سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ فرائڈ کی تحقیقات نے فطرت انسانی کے بعض ایسے پہلوؤں کی نقاب کشائی کی ہے جن تک گزشتہ مفکرین کے ذہن کی رسائی نہ ہو سکی۔ فرائڈ نے شخصیت کی گہرائیوں میں کارفرما قوتوں اور عوامل کے تجزیے کی بنا پر انسان کا جو تصور پیش کیا اس سے تاریخ فکر میں ایک انقلاب بپا ہو گیا۔ بعض لوگ پرستش کی حد تک اس کے قائل ہو گئے تو بعض جنون کی حد تک اس کے دشمن بن گئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جہاں ہم اس کی قابل قدر تحقیقات کی افادیت کا اعتراف کرنے پر مجبور ہیں وہاں اس کے تصور انسان کو کلیتاً قبول بھی نہیں کر سکتے۔

فرائڈ کا سب سے بڑا کارنامہ ''لاشعور'' کی دریافت ہے۔ تاریخ فکر میں اگرچہ ہمیں بعض ایسے اشارے ملتے ہیں جن کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ''لاشعور'' کا نظریہ یکسر نیا نہیں۔ مثلاً افلاطون کے خیال میں تمام علم دراصل ''بازیافت'' (recollection) ہے۔ دنیائے امثال میں پائے جانے والے تعقلات اس کے نزدیک شروع ہی سے ذہن انسانی کے اندر موجود ہوتے ہیں اور انسان کے علم حاصل کرنے کا عمل دراصل ان تعقلات کے خدوخال کو اجاگر کرنا ہی ہے۔ اسی طرح لائبنیز کے فلسفے میں بھی ہمیں ''تحت الشعوری ادراکات'' (Subconscious perceptions) کا نظریہ ملتا ہے۔ لیکن فرائڈ سے پہلے کسی مفکر نے بھی لاشعور کو بطور خاص موضوع بنا کر اس پر تحقیق نہیں کی۔

فرائڈ ذہن کی تین تہوں کا ذکر کرتا ہے، شعور، تحت الشعور اور لاشعور۔ اس کی وضاحت کے

☆ یہ مقالہ پاکستان فلسفہ کانگریس کے چوبیسویں سالانہ اجلاس منعقدہ ۱۹۔۲۱ مئی ۱۹۸۴ء زیر اہتمام پشاور یونیورسٹی کے شعبہ ''نفسیات اور تعلیم'' میں بطور خطبہ صدارت پڑھا گیا۔ مدیر ''اقبال''۔

لیے وہ ایک برفانی تودے کی مثال دیتا ہے جو پانی میں تیر رہا ہو۔ اس تودے کا بیشتر حصہ پانی کی تہہ میں چھپا ہوتا ہے، کچھ حصہ ایسا ہے جو پانی کی لہروں کے اتار چڑھاؤ کے باعث کبھی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے اور کبھی سامنے آجاتا ہے، اور ایک حصہ سطح آب سے مستقلا باہر رہتا ہے۔ اس برفانی تودے کا بیشتر حصہ جو پانی کے اندر چھپا ہوا ہے لاشعور ہے، جو حصہ کبھی ظاہر ہو جاتا ہے اور کبھی پوشیدہ تحت الشعور ہے اور جو حصہ مستقلا باہر رہتا ہے وہ شعور ہے۔

لاشعور کو فرائڈ ایک استقرائی استنتاج (inductive inference) کی حیثیت دیتا ہے۔ بعد تنویمی (Post-hypnotic) اعمال اس بات کی شہادت فراہم کرتے ہیں کہ ذہن میں کئی ایسی عمیق ترین تہیں بھی موجود ہیں جو شعور کی روشنی سے ہمیشہ اوجھل رہتی ہیں۔ کوئی عامل اگر کسی شخص کو حالت تنویم میں یہ کہے کہ تم ساڑھے تین بجے کپڑے سے میز صاف کرو گے تو وہ شخص ہوش میں آنے کے بعد ساڑھے تین بجے بعینہ وہی کرے گا جو اسے کہا گیا تھا، اور اسے اس امر کا قطعی شعور نہیں ہوگا کہ وہ ایسا کیوں کر رہا ہے۔ اس کے علاوہ کئی ایسی باتیں جو ہمیں عموماً بھولی رہتی ہیں لیکن اچانک یاد آجاتی ہیں یا کئی ایسے واقعات جن کے بارے میں ہمیں یقین ہوتا ہے کہ وہ ضرور وقوع پذیر ہوئے تھے، ہمیں یکسر بھول جاتے ہیں۔ ذہنی امراض میں کئی ایسی علامات ظہور پذیر ہوتی ہیں جو بظاہر بہت بے معنی محسوس ہوتی ہیں، لیکن اگر انھیں لاشعوری پس منظر مہیا کر دیا جائے تو ان کے معانی متعین ہو جاتے ہیں اور مریض کے علاج میں بھی سہولت ہو جاتی ہے۔ اس طرح کئی شواہد کی بنا پر فرائڈ نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ لاشعور کا مفروضہ نہ صرف عملی لحاظ سے ناگزیر ہے بلکہ نظری بحث کے لیے بھی بہت ضروری ہے۔[۱]

فرائڈ نے نفسی امراض کی تشخیص اور ذہن کی عمیق ترین تہوں میں کارفرما نفسی قوتوں کے فہم کے لیے لاشعور، تحت الشعور اور شعور کی سہ گونہ تقسیم کی مناسبت سے انسانی شخصیت کو تین حصوں میں منقسم کر دیا۔ یہ تین حصے اڈ، ایغو اور سپر ایغو (Id, Ego and super - ego) ہیں اور انسانی شخصیت کی ساخت یا بنیادی ڈھانچہ انھی کے وظیفے اور تعامل سے تشکیل پاتا ہے۔ یہاں اس امر کی وضاحت کر دینا ضروری محسوس ہوتا ہے کہ بعض لوگوں نے فرائڈ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس نے انسانی شخصیت کی اس طرح تقسیم کر دی ہے جیسے کوئی جغرافیہ دان مختلف طبقات ارض کی تقسیم و تخصیص کرتا ہے۔ فرائڈ اس بات سے پوری طرح آگاہ تھا۔ اس لیے اس نے "خوابوں کی تعبیر" (interpretation of dreams)

میں اس اعتراض کو فضول قرار دیتے ہوئے کہا کہ یہ تخصیص و تقسیم صرف افہام و تفہیم کی سہولت کے لیے ہے، وگرنہ شخصیت ایک غیر تقسیم پذیر وحدت ہے۔[۲]

روز مرہ کے تجربات کا اکثر و بیشتر حصہ لاشعور یا تحت الشعور میں چلا جاتا ہے۔ کچھ واقعات و تجربات تحت الشعور میں جا کر وقتی طور پر پوشیدہ ہو جاتے ہیں، تاہم انھیں حسب ضرورت شعور میں طلب کیا جا سکتا ہے، لیکن بہت سے واقعات و تجربات ابطان (repression) کے ذریعے سے لاشعور میں چلے جاتے ہیں اور انھیں صرف کسی مخصوص طریق کار کے ذریعے سے ہی شعور میں لایا جا سکتا ہے۔ لیکن فرائڈ کا خیال تھا کہ ایک ابتدائی لاشعور (primary unconscious) بھی ہوتا ہے جو کبھی اور کسی صورت میں بھی اپنا اظہار شعور میں نہیں کرتا۔[۳] اس کو فرائڈ ''اڈ'' کا نام دیتا ہے۔ چنانچہ اڈ انسانی شخصیت کا عمیق ترین، غیر واضح اور کلیتہً لاشعوری حصہ ہے جس کی نامعلوم گہرائیوں تک شعور کی کرنیں کسی طرح بھی نہیں پہنچ سکتیں۔ اڈ تمام نفسی و طبعی میلانات، جنسی و جبلی رجحانات اور حیاتی توانائی کا منبع و مصدر ہے۔ اڈ کی سرکش قوتیں کسی اخلاقی ضابطے، مذہبی اصول یا سیاسی و سماجی قانون سے واقف نہیں۔ یہاں مکمل انتشار اور نراج کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ یہاں کی ہر خواہش اور ہر جبلت کا صرف ایک ہی مقصد ہے اور وہ ہے فوری تکمیل! اسی لیے اڈ کی توانائی کو آزاد توانائی (Free Energy) کہا جاتا ہے اور یہ توانائی قانون لذت (pleasure principle) کی تابع ہے۔ اڈ خارجی دنیا سے قطعاً منقطع ہے۔ اس میں نہ تو زمان و مکان کوئی حیثیت رکھتے ہیں اور نہ ہی غیر منطقی اور متناقض رجحانات کی تمیز و تخصیص ہوتی ہے۔ مرور زمانہ سے اس کے اندر کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ وراثت میں منتقل ہونے والے رجحانات اڈ میں ہی ذہنی نوعیت حاصل کرتے ہیں۔ یہ حیوانی اور حیاتی توانائی کا ایسا سرچشمہ ہے جو کہ عضویہ کو آمادۂ عمل کرتا ہے۔

شخصیت کی ساخت کا دوسرا حصہ انا یا ایغو ہے۔ اڈ کی اندھی، بہری اور سرکش قوتیں اگرچہ حرکت و عمل کا سرچشمہ ہیں تاہم یہ عضویہ کے تحفظ اور بقا کی ضمانت فراہم نہیں کرتیں۔ خارجی دنیا سے مطلقاً ناآشنا ہونے کے باعث عین ممکن ہے کہ یہ عضویہ کی ہلاکت کا باعث بن جائیں۔ چنانچہ اڈ سے ہی ایک بالکل متضاد اصول ابھرتا ہے جس کا مقصد خارجی ماحول کا عرفان اور اس عرفان کی روشنی میں عضویہ کے لیے راہ عمل متعین کرنا ہے۔ یہ اصول ایغو ہے۔ ایغو کی بدولت عضویہ ماحول سے مطابقت اختیار کرتا ہے۔ ایغو وہ دیدہ بینا ہے جو ماحول کی سختی گرمی اور اونچ نیچ کے پیش نظر اڈ کی

راہنمائی کرتا ہے۔ اس مقصد کے لیے ایغو ماضی کی یادداشتوں کی تصاویر کا ذخیرہ کرتا جاتا ہے اور اس ذخیرے کی بنیاد پر خارجی دنیا کی، جس حد تک ممکن ہو، حقیقی اور اصلی تصویر تیار کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی لیے اڈ کے برعکس ایغو کا راہ نما اصول اصولِ حقیقت (reality principle) ہے۔ اڈ کی ماہیت اور نوعیت تغیر وارتقا سے غیر متاثر رہتی ہے، لیکن ایغو بچے کے پروان چڑھنے کے ساتھ ساتھ ارتقا پذیر رہتی ہے۔ پیش بینی، منصوبہ بندی، یاد رکھنے، سوچنے سمجھنے، فیصلہ کرنے اور نئے نئے آدرش وضع کرنے کی صلاحیتیں شخصیت کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جلا پاتی رہتی ہیں۔ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایغو مناسب موقعوں پر اڈ کی لذت کوشی پر امتناع (Inlhibition) اور ابطان (repression) وغیرہ کا نفاذ بھی کرتا ہے۔ یہ وقتی لذات کو ترک کر کے آئندہ حاصل ہونے والی مستقل بالذات کے حصول کی جدوجہد کے لیے عضویہ کو آمادہ کرتا ہے۔ مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایغو خارجی ماحول کے حوالے سے ہی ابھرنے والے ایک اصول کی وقوفی سطح پر ایسی تشکیل ہے جو ماحول سے مطابقت اور عضویہ کی بقا اور تحفظ کے پیش نظر وجود میں آتی ہے۔

شخصیت کے بنیادی ڈھانچے کا تیسرا اور انتہائی اہم حصہ ''فوق الانا'' یا ''سپر ایغو'' (super ego) ہے۔ جب اڈ کی لذت کوشی پر ایغو پابندیاں عائد کرتا ہے تو اس عمل کی بنیاد کوئی مخصوص معیار ہوتا ہے۔ ایغو کی پابندیوں، تنقید یا امتناع کے پیچھے کچھ اخلاقی ضوابط اور سماجی اقدار ہوتی ہیں۔ یہ اخلاقی ضوابط اور سماجی اقدار انسان کے سپر ایغو یا ضمیر کی تشکیل کرتی ہیں۔ بچہ جب سیکھنے کا عمل شروع کرتا ہے تو اس کے والدین کے سلوک اور طرز عمل سے کچھ اخلاقی ضابطے اس کے ذہن تک منتقل ہوتے ہیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ سپر ایغو والدین اور معلمین کی جگہ خود سنبھال لیتا ہے۔ اس طرح خارجی ماحول کے اخلاقی ضوابط اور سماجی اقدار داخلی طور پر بچے کی شخصیت کا جزو بن جاتی ہیں۔ پہلے پہلے والدین بچوں کو سکھاتے ہیں کہ بغیر کپڑے پہنے باہر گھومنا نہیں چاہیے۔ یہ بات سکھاتے ہوئے وہ بعض اوقات انھیں سزا بھی دیتے ہیں۔ لیکن سپر ایغو کی تشکیل کے بعد ان کا کام ختم ہو جاتا ہے اور سپر ایغو خود ایک داخلی اصول کی حیثیت سے بچے کو سرزنش کرتا ہے اور حالات کے مطابق سزا و جزا بھی دیتا ہے۔ اگر مقررہ اخلاقی ضوابط کے خلاف کوئی کام ہو جائے تو اس سے خطا (guilt) کا احساس ہوتا ہے جو کہ سزا ہے، اور اگر کوئی کام مقررہ اخلاقی ضوابط کے مطابق ہو تو اس سے تفاخر (pride) کا احساس پیدا ہوتا ہے جو کہ جزا ہے۔ سپر ایغو اڈ کی حیوانی اور منہ زور

جبلات کی اخلاقی تربیت کرتا ہے۔ چنانچہ اس کا تعلق ایک طرف اڈ کے ساتھ ہے اور دوسری طرف ایغو کے ساتھ جو کہ اڈ کی لذت کوشی کے لیے راہ عمل تجویز کرتی ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سپر ایغو کی بدولت انسانی شخصیت اڈ کی وحشت زدہ تنہائی سے نکل کر مہذب اور معقول فرد کی حیثیت سے معاشرے کے اندر رہنا سیکھتی ہے۔ فرائڈ کے نزدیک بہت سی نفسی بیماریوں کی وجہ سپر ایغو کی غیر مناسب تشکیل ہے۔

فرائڈ کے نزدیک اڈ، ایغو اور سپر ایغو انسانی شخصیت کا بنیادی ڈھانچہ وضع کرتے ہیں۔ شخصیت کی اس سہ گونہ تقسیم کے حوالے سے اس نے مختلف نفسیاتی عوارض، لاشعوری الجھنوں اور بچے کی نفسی وجنسی نشوونما (psycho- sexual develepment) کے بارے میں اپنے مخصوص نظریات پیش کیے جس پر بحث اس مختصر نشست میں ممکن نہیں۔

انیسویں صدی کے اواخر میں طبعی علوم کے اندر جبریت (determinism) کا رجحان عام تھا۔ سائنس دان فطرت کے تمام واقعات اور خود انسانی کردار کو اسباب وعلل کی آہنی جبریت میں جکڑا ہوا تصور کرتے تھے۔ تاہم انسانی کردار کے بارے میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس پر خارجی قوتیں اثر انداز ہو کر اسے متعین کرتی ہیں۔ اس طرح اس زمانے کے ماہرین نفسیات نفسی عوارض کی علامات کو درخواعتنا نہیں سمجھتے تھے، بالکل اسی طرح جیسے درختوں سے سوکھے پتے جھڑ جائیں تو ایک ماہر نباتیات اسے عام چیز سمجھ کر نظر انداز کر دیتا ہے۔ لیکن فرائڈ نے سائنس کی عمومی جبریت کا دائرہ وسیع کر کے نفسی جبریت (psychic determinism) کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریے کی رو سے انسانی کردار کو متعین کرنے والے اسباب خود شخصیت کے اندر پائے جاتے ہیں۔

یہ جبریت بھی خارجی جبریت ہی کی طرح شدید ہے۔ وراثت، ابتدائی حالات اور تعلیم و تربیت کے پہلے چند سال ساری عمر کے لیے کسی فرد کی زندگی کی راہیں متعین کر دیتے ہیں، اس طرح کہ وہ چاہے بھی تو ان متعین راہوں سے ہٹ نہیں سکتا۔ اسی لیے فرائڈ نے کہا تھا کہ بچے کے ابتدائی پانچ سال مجھے دے دو...... میں اسے جیسی شخصیت میں چاہوں ڈھال دوں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ فرائڈ کے کئی نظریات انقلاب آفرین ہیں اور ان سے بعد میں آنے والے تقریباً تمام ماہرین نفسیات کسی نہ کسی طرح متاثر ہوئے ہیں۔ فرائڈ کو پڑھتے ہوئے قاری کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ذہنی زندگی کے پراسرار پہلوؤں کے بارے میں اساطیری ادب نہیں

پڑھ رہا بلکہ خالص علمی تحقیقات کا مطالعہ کر رہا ہے۔ انسانی شخصیت کے مطالعہ کو باقاعدہ ایک سائنس کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش ہی دراصل فرائڈ کا سب سے بڑا سقم بن گئی۔ سائنسی روح کو قائم رکھنے کے لیے اس نے انسانی فطرت کے کئی ایسے پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا جو بعد میں آنے والے ماہرین نفسیات کی توجہ کا مرکز بنے۔ ان مفکرین میں ژنگ (Jung)، ایڈلر (Adler)، ولہلم رائخ (Reich) اور ایرک فرام (Evic Fromm) وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان ماہرین نفسیات میں سے کچھ نے فرائڈ کے نظریات میں ترامیم اور اضافے کیے تو کچھ نے فرائڈ کی روش سے ہٹ کر آزادانہ انسانی شخصیت کے بارے میں تحقیقات کیں، مثلاً فرام انسان کی آزادی پر بہت زور دیتا ہے اور فرد اور معاشرے کے تعلق کو اتنا میکانکی نہیں سمجھتا جتنا فرائڈ نے سمجھا تھا۔ اسی طرح وجودی مفکرین (Existentialists) نے بھی فرائڈ کی نفسی جبریت اور انسانی شخصیت کی میکانکی تشریح سے ہٹ کر انسان کی داخلی زندگی کے بارے میں بہت سی ایسی باتیں کہی ہیں جنھیں جھٹلانا آسان نہیں۔

برصغیر کے مشہور فلسفی شاعر علامہ اقبال نے بھی فرائڈ کی بعض تحقیقات کو سراہا ہے، لیکن اس کے عمومی نظریہ پر کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے پہلے خطبے کے آخری حصے میں انھوں نے فرائڈ کے نظریۂ لاشعور پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے ''ہماری آوارہ تحریکات عالم خواب یا بعض ایسی حالتوں میں جب ہم کچھ کھوئے کھوئے سے رہتے ہیں، ہم پر قابو پالیتی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کسی ایسے کباڑ خانے میں چھپی پڑی تھیں جو ہمارے نفس طبعی کے پیچھے واقع ہے''[۲۶] علامہ اقبال کا تصور انسان فرائڈ کے تصور انسان سے بہت مختلف ہے۔ چونکہ علامہ اقبال کا تصور انسان ان کے مابعدالطبیعی نظریے کا ہی حصہ ہے، اس لیے یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ پہلے ان کی مابعدالطبیعیات کا مختصراً جائزہ لے لیا جائے۔

علامہ کے نزدیک شعوری تجربہ تین مدارج پر اپنا اظہار کرتا ہے۔ یہ مدارج ہیں بے جان مادۂ حیات اور شعور۔ ان درجوں سے تین علوم طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات بحث کرتے ہیں۔ چنانچہ ان تین علوم کی جدید ترین تحقیقات کی بنیاد پر وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کائنات دراصل توانائی (energy) کا ایک ایسا بہاؤ ہے جس میں حیات، شعور اور غایت باہم دگر مدغم ہو جاتے ہیں۔ اس بہاؤ کو وہ حیاتِ الٰہیہ کا نام دیتے ہیں اور برگساں کی طرح اسے بے مقصد نہیں سمجھتے۔ برگساں کے

نزدیک غائت یا مقصد سے مراد دور کا نصب العین تھا، لیکن علامہ اسے باطنی اور داخلی اصول سمجھتے ہیں۔ جدید طبیعیات سے استفادہ کر کے وہ مادے کا ایک روحانی تصور وضع کرتے ہیں اور اسے باہم دگر مربوط حوادث (interrelated events) کا ایک نظام قرار دیتے ہیں۔ کسی مادّی شے کے بارے میں کہنا کہ وہ اپنی متغیر کیفیات کے باوجود استقرار رکھتی ہے، صحیح نہیں۔ حیات اور شعور کے بارے میں ان کا نظریہ یہ ہے:

> ......شعور حیات کا ہی ایک پس مظہر (Epiphenomenon) ہے اور اس کا وظیفہ یہ ہے کہ زندگی کے آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطۂ نور مہیا کرے۔ وہ اطناب (Tension) کی ایک حالت ہے، ارتکاز بالذات کی ایک کیفیت ہے، جس کی بدولت زندگی ہر ایسی وابستگی اور یاد کا راستہ روک لیتی ہے جس کا ہر اس عمل سے جو کسی خاص موقع پر سرزد ہوتا ہے، کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے حدود بھی متعین نہیں۔ کیونکہ وہ حسب اقتضا کبھی سمٹ اور کبھی پھیل جاتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ شعور اعمال مادّی ہی کا ایک پس مظہر ہے، اس کی آزادانہ فعالیت کا انکار کرنا ہے۔[۵]

علامہ شعور کو حیات کے ہی خالصتاً روحانی اصول کی ایک شکل سمجھتے ہیں۔ مادے کے قدیم طبیعیاتی تصور کے لحاظ سے حیات مادّی عمل کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں مثلاً ڈارون اور فرائڈ نے شعور اور حیات کی تشریح بھی اسی میکانکی انداز میں کی جس انداز میں مادّی اعمال کی تشریح کی جاتی تھی۔ طبیعیات اور دیگر علوم کی مکانیت اور جبریت کو افکار و خیالات کی دنیا میں نافذ کرنے کے لیے فرائڈ کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

علامہ اقبال ڈارون، فرائڈ اور ان کے مقلدین کے اس میکانکی نظریے سے اتفاق نہیں کرتے۔ وہ حیاتی حرکت کو مادے پر مقدم سمجھتے ہیں بلکہ مادے اور حیات کی تخصیص ہی ان کے نزدیک فروعی ہے۔ حقیقت ان کے نزدیک ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے، لیکن مختلف علوم طبعی اس کے مختلف حصوں کو اپنا موضوع بحث بناتے ہیں، لہٰذا یہ علوم حیات مادّہ اور شعور کے تعلق کی تشریح نہیں کر سکتے۔ ان علوم کی حیثیت ان کے نزدیک زاغ و زغن کی سی ہے جو کہ فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے اور اس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ لے جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو نفسیات کا دائرہ کار بھی انتہائی محدود ہے۔ نفسیات دان صرف واردات شعور یا لاشعوری اعمال کو اپنا موضوع بحث

بنا تا ہے۔ خارجی فطرت سے ذہن کے تعلق کی وضاحت اور مجموعی کائناتی اسکیم میں باشعور شخصیت کے مقام کے تعین کو وہ اپنے دائرہ کار سے خارج سمجھتا ہے۔ علوم طبعی باعتبار اپنی نوعیت اور وظیفے کے یہ صلاحیت نہیں رکھتے کہ حقیقت کا کوئی واحد اور کامل نظریہ پیش کر سکیں۔ فرائڈ کے تصور شخصیت کا اگر تجزیہ کیا جائے تو ہمیں اس کمی کا شدت سے احساس ہوتا ہے کہ اس کی کوئی مابعد الطبیعی بنیاد نہیں، یعنی وہ انسان کو کائنات کی مجموعی اسکیم کے پس منظر میں نہیں دیکھتا بلکہ اسے دیگر حقائق سے منفصل کر کے اس کا مطالعہ کرتا ہے۔

اس کے برعکس علامہ اقبال کے تصور انسان کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ان کے مجموعی مابعد الطبیعی نظریے سے ابھرتا ہے۔ جیسے کہ پہلے کہا جا چکا ہے، حقیقت مطلقہ کو علامہ اقبال ایک ایسی تخلیقی اور ارتقائی حرکت سمجھتے ہیں جس میں حیات، فکر اور شعور باہم گر مدغم ہیں اور غائت بھی اس میں ایک باطنی اصول کی حیثیت سے مضمر ہے، یعنی حقیقت مطلقہ کا تخلیقی ارتقا بے بصر اور بے مقصد نہیں۔ غایات و مقاصد اس تخلیقی ارتقا سے باہر نہیں بلکہ اس کے اندر موجود ہیں۔ اس طرح علامہ میکانیت اور جبریت سے پہلو بچا جاتے ہیں۔

علامہ اس متحرک و فعال حقیقت مطلقہ کو انائے کبیر یا خدا کا نام دیتے ہیں۔ تیسرے خطبے کے شروع میں وہ لکھتے ہیں۔

> ہم اس سے پہلے دیکھ آئے ہیں کہ وارداتِ مذہبی کی بنا پر جو حکم لگایا جاتا ہے، فلسفیانہ معیار پر پورا اترتا ہے۔ پھر جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً اہم عوامل پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بابصر اور تخلیقی مشیت ہے جس کو بوجوہ ایک انا یا ایغو ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق 'انا' ہے، جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اس کے لیے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا۔[۶]

علامہ کے نزدیک خدا یا انائے کبیر ایک ایسی وحدت ہے جو توالد و تناسل سے بالاتر ہے، جس کے اندر دوئی یا غیریت پیدا نہیں ہو سکتی۔ لیکن تمام متناہی اناؤں (Finite egos) کا سرچشمہ اور منبع و مخرج انائے کبیر یا خدا ہی ہے۔ اگرچہ انائے کبیر عام عضویہ کی طرح توالد و تناسل کے رجحان سے معریٰ ہے تاہم مختلف مدارج کی اناؤں کا عالم کثرت اسی سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس

امر کی تشریح کے لیے علامہ رقم طراز ہیں:

......بہر کیف میری رائے میں حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطور ایک 'انا' ہی کے کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک انیت مطلقہ سے انیتوں (یعنی خودیوں) ہی کا صدور ممکن ہو سکتا ہے۔ یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انیت مطلق کی تخلیقی قدرت کا اظہار جس میں فکر و عمل کے مترادف سمجھنا چاہیے، ان وحدتوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم 'انا' سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادّی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے سوا کچھ اور نہیں۔ لہٰذا قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجہ ہستی پست ہو یا بلند اپنی ماہیت میں ایک 'انا' ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انیت یا خودی کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا۔ بایں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے۔ اور ذاتِ انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بھی تو اسی لیے حقیقت مطلقہ کو انسان کی رگ جان سے قریب تر ٹھہرایا ہے، کیونکہ یہ حیات الٰہیہ کا ہی سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔[۷]

یہ ہے علامہ کے تصور انسان کا مابعد الطبیعی اور فلسفیانہ پس منظر! وہ انسان کو کائنات کے عمومی تناظر سے ہٹا کر اس کا مطالعہ نہیں کرتے بلکہ اسے تمام تر خارجی علائق و روابط کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ انسانی شخصیت ایک خودی یا انا ہے۔ ساری کائنات مختلف درجوں کی اناؤں سے عبارت ہے۔ اناؤں کا یہ عالم کثرت حیات الٰہیہ کے سیل رواں میں یوں ظہور پذیر ہوتا ہے جیسے دریا کے اندر موتی پیدا ہوتے ہیں۔ پانی کا قطرہ صدف کے اندر ٹپکتا ہے تو موتی بن جاتا ہے۔ اس طرح انائیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ان کا مصدر و مخرج حیات الٰہیہ ہے۔ لیکن وجود میں آنے کے بعد یہ اس سے مختلف ہو جاتی ہیں اور اپنی انفرادیت قائم کر لیتی ہیں۔ ان کے طرز عمل میں بھی تخلیقی اور آزاد ارتقا کی وہ جھلک پائی جاتی ہے جو حیات الٰہیہ کے سیل رواں کی بنیادی خصوصیت ہے۔ وہ انائیں جو اپنا اظہار ذات بھرپور انداز میں نہیں کر سکتیں کمتر درجوں کی انائیں ہیں۔ انسانی انا چونکہ بڑی شدت سے اظہار ذات کرتی ہے، اس لیے یہ بلند تر درجے پر فائز ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ کے نزدیک انسانی شخصیت یا انسانی انا کی نوعیت و ماہیت کیا ہے اور وہ کس حد تک فرائڈ کے

تصور انسان سے اختلاف کرتے ہیں۔

علامہ اپنے نظریۂ خودی کی تشریح سے پہلے مسلمان متکلمین کے نظریہ کا ذکر کرتے ہیں جس کی رو سے روح یا تو مادے کی نہایت ہی لطیف شکل ہے یا محض عرض (accident) اور اس لیے مادے کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا قیامت کے دن اس کی پھر تخلیق ہوگی۔[8] ان کے خیال میں ان حکمائے اسلام پر یونانی فلسفے کے اثرات بہت گہرے تھے۔ چنانچہ انھوں نے یونانی فلسفے کی نہج سے ہٹ کر روح کی اہمیت پر غور نہیں کیا اور نہ ہی شعور انسانی کی وحدت جیسے اہم مسئلے پر تحقیق کی۔ اس کے بعد وہ منصور کے نعرۂ ''انا الحق'' کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کرتے ہیں: ''حلاج کا گزر جن احوال سے ہوا ان میں ابتداً تو اگر چہ کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی جسے غیر طبعی کہا جائے لیکن جب یہی احوال پختگی کو پہنچ جاتے ہیں تو خیال ہونے لگتا ہے کہ ہمارے شعور کے بعض مراتب ایسے بھی ہیں جن سے ہم قطعی بے خبر ہیں۔''[9] ابن خلدون وہ پہلا مفکر ہے جس نے ان احوال کی اہمیت کو سمجھا اور ان پر باقاعدہ تحقیق کی ضرورت پر زور دیا۔ جدید نفسیات میں بھی اس مسئلہ کو صحیح طرح زیر بحث نہیں لایا گیا۔ تاہم بریڈلے (Bredlay) نے عصر حاضر میں اس مسئلے کی اہمیت کو صحیح طرح سمجھا اور اپنی کتاب Appearance & Reality میں خودی کی نوعیت و ماہیت پر مفصل بحث کی ہے۔ اسے خودی کی حقیقت کی نفی کے تمام تر استدلال کے باوجود کسی نہ کسی طرح خودی کی حقیقت کو تسلیم کرنا پڑا ہے۔

علامہ کے نزدیک انسان کی دم بدم متغیر ذہنی کیفیات کا کوئی مرکز و محور ہونا چاہیے۔ اس مرکز و محور کو وہ ''انا'' یا ''خودی'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

> لہٰذا محسوسات و مدرکات کا مرکز متنا ہی ایک حقیقت ہے، گو اس حد تک نازک اور عمیق کہ یہ حقیقت عقل کی گرفت میں نہیں آتی۔ اندریں صورت یہ دیکھنا چاہیے (کہ) اس کی سب سے بڑی خصوصیت کیا ہے۔ سب سے پہلے تو یہ کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن کیفیات نفسی کا وجود ایک دوسرے سے الگ تھلگ یعنی باہمد گر منفصل تو ہے نہیں، بلکہ ایک نفسی کیفیت دوسری نفسی کیفیت سے مشروط ہے اور اس کے بغیر اس کے معانی متعین نہیں کیے جا سکتے۔''[10]

ذہنی و نفسی کیفیات کی یہ وحدت مادی اشیا کی وحدت سے مختلف ہے۔ افکار و خیالات اور

عقائد و نظریات کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ایک دوسرے کے دائیں بائیں واقع ہیں۔ اسی طرح مادّی اشیا کے اجزائے ترکیبی اس شے کی وحدت سے جدا ہو کر بھی اپنا وجود برقرار رکھ سکتے ہیں جب کہ ذہنی کیفیات خودی کی وحدت سے جدا نہیں ہو سکتیں۔ ہم زمان و مکان کے ان پیمانوں کا اطلاق خودی پر نہیں کر سکتے جن کا اطلاق عام مادّی اشیا پر ہوتا ہے۔ خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ کئی نظاماتِ زمان و مکان وضع کر سکے۔ عالم خواب میں زمان و مکان کے پیمانے یکسر بدل جاتے ہیں۔ خودی کی داخلی زندگی زمان محض سے عبارت ہے اور جب خارجی طور پر یہ اپنا اظہار جسم میں کرتی ہے۔ تو اس کا زمان ریاضیاتی بن جاتا ہے یعنی غیر تقسیم پذیر تغیر آنات و لمحات میں منقسم ہو جاتا ہے۔

اسی وجہ سے ایک خودی دوسری خودی سے مختلف ہے اور اپنی نوعیت کے لحاظ سے منفرد ہے۔ اگر آپ دو مقدمات سے کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہیں تو ضروری ہے کہ دونوں مقدمات ایک ہی ذہن کے اندر موجود ہوں۔ اگر زید یہ مقدمہ پیش کرے: ''تمام انسان فانی ہیں'' اور بکر یہ مقدمہ پیش کرے؛ ''سقراط انسان ہے'' تو اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ ''سقراط فانی ہے۔'' نہ صرف منطقی فکر میں بلکہ عام جذباتی کیفیات میں بھی کسی ''انا'' یا ''خودی'' کا ہونا ضروری ہے۔ دندان ساز میرے دانت کے درد کو محسوس نہیں کر سکتا۔ اسی طرح میں جب کسی مقام یا فرد کو پہچان لیتا ہوں تو میرے ہی حافظے میں اس کے متعلقہ یادیں ابھرتیں ہیں۔ میرا کرب میرا کرب ہے اور میری مسرت میری مسرت ہے! انا کا یہ تصور اتنا بنیادی اور اتنا اہم ہے کہ محسوسات و مدرکات کے مقابلے میں کوئی دوسرا میری نیابت نہیں کر سکتا حتیٰ کہ دو مختلف راستوں کے انتخاب کے معاملے میں خدا بھی میری جگہ اختیار وانتخاب کا عمل انجام نہیں دے سکتا۔ کیفیات ذہنی کا یہی بے مثل ربط باہمی ہے جو عینیت کی بنیاد ہے اور جسے ہم لفظ ''میں'' (I) یا ''انا'' "Ego" میں ظاہر کرتے ہیں۔ اس طرح ''انا'' یا ''میں'' کی تشریح و توضیح نفسیات کا سب سے بڑا مسئلہ ہے۔

علامہ اس نظریے کے حق میں نہیں جس کی رو سے روح یا نفس کو ایک ایسا جوہر سمجھا جاتا ہے جو خود غیر تغیر پذیر رہا اور تمام تغیرات کا محل ہو۔ کسی عام مادّی شے کے بارے میں ہمارا یہ تصور ہے کہ اس کی کچھ صفات مثلاً وزن، رنگ امتداد وغیرہ ہوتی ہیں جب کہ وہ خود ان سے علیحدہ مستقل بالذات وجود رکھتی ہے۔ اسی طرح اس نظریے کی رو سے مختلف نفسی کیفیات کو روح کی صفات کی طرح سمجھا جاتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں: ''...... بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں کہ محسوسات و مدرکات کی ماہیت فی

الواقع صفات کی ہے، جب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ روح میں یہ صفات کیسے پیدا ہوئیں؟ علی ہذا یہ کہ ہمارے پاس اس میں ان کی موجودگی کا ثبوت کیا ہے؟ ہم اس کی توجیہ کریں گے تو کیونکر؟ اس لیے کہ واردات شعور سے تو ہرگز یہ مترشح نہیں ہوتا کہ خودی ایک جوہر روحانی ہے۔''[۱۱]

علامہ اقبال خودی کی نوعیت و ماہیت کے تعین کے لیے عصر حاضر کی نفسیات سے رجوع کرتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ ولیم جیمز کے خیالات کی جدت اور ندرت کا اعتراف کرتے ہیں۔ ولیم جیمز کا خیال تھا کہ انسانی شعور ایک ''سیل رواں'' کی طرح ہے اور اس میں مختلف کیفیات کی آمدورفت جاری رہتی ہے۔ ہر شعوری کیفیت ایک مستقل بالذات اور غیر تقسیم پذیر اکائی ہے جس میں علم اور حافظہ دونوں کی صلاحیتیں موجود ہیں۔ اس طرح ہر نئی آنے والی کیفیت ہر گزرنے والی کیفیت سے منسلک اور مربوط ہوتی جاتی ہے۔ علامہ ولیم جیمز کی ذہانت وفطانت کے اعتراف کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ اس کا نظریہ شعور کی صحیح عکاسی نہیں کرتا۔ شعور الگ الگ اجزا کا مجموعہ نہیں جو ایک دوسرے کو اپنی خبر دیتے رہتے ہیں۔ مزید برآں شعور کے اس نظریے سے خودی کی نوعیت و ماہیت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

خودی کو وہ احساسات اور نفسی کیفیات سے بالاتر کوئی جوہر نہیں سمجھتے جو شعور کی مختلف حالتوں کو ایک سلسلے میں پرو کر انھیں وحدت و تنظیم عطا کرتا ہے۔ خود علامہ کے الفاظ میں:

> ...... یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمارے نزدیک خودی محسوسات و مدرکات کی اس کثرت سے جو باہمدگر پیوست رہتے ہیں کوئی الگ تھلگ اور بالاتر شے ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دخل جاری ہے۔ جب ہم کسی کا ادراک کرتے ہیں، یا اس پر حکم لگاتے ہیں، یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو ایسا کرنے میں خودی ہی سے آشنا ہوتے ہیں۔ خودی کی زندگی اطناب کی ایک حالت ہے جس کو اس نے اپنے ماحول پر اثر آفرینی یا اس سے اثر پذیری کی خاطر پیدا کر رکھا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ اثر آفرینی اور اثر پذیری کی اس کشمکش میں خودی کا وجود اس سے باہر رہتا ہے۔ ہرگز نہیں، برعکس اس کے وہ ایک راہ نما توانائی (directive energy) کی طرح اس میں شامل رہے گی۔ لہٰذا اس کے یہی تجربات اور واردات ہیں جن سے اس کی تشکیل اور اس کے نظم وضبط کا راستہ کھلتا ہے۔[۱۲]

علامہ خودی کو ایک راہ نما (directive) اصول کی حیثیت دیتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ

''خلق'' اور ''امر'' کے مابین قائم کردہ قرآن کی تخصیص کا حوالہ دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ خودی کو کوئی شے سمجھنے کی بجائے ایک عمل سمجھنا چاہیے۔ ہمارے محسوسات و مدرکات کا سلسلہ جس سے ہماری ذہنی زندگی عبارت ہے ایک امر آفرین رویے یا راہ نما مقصد کا رہین منت ہے۔ کسی شخص کی ذات یا اس کی انا کو جاننے کے لیے ہمیں یہ جاننا ہوگا کہ اس کی تمنائیں کیا ہیں، اور جب وہ کسی شے پر حکم لگاتا ہے یا کوئی ارادہ کرتا ہے تو کیونکر کرتا ہے؟

علامہ جسم اور ذہن کی تخصیص کو قبول نہیں کرتے۔ ڈیکارٹ کی ثنویت ان کے نزدیک فروعی ہے۔ کوئی فعل وقوع پذیر ہوتا ہے تو ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ کوئی شخص اگر میز سے کتاب اٹھاتا ہے تو یہ ایک ایسا غیر تقسیم پذیر فعل ہے کہ جس کے بارے میں آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس میں اتنا حصہ جسم کا ہے اور اتنا ذہن کا۔ یہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ مادّہ باہمدگر مربوط حوادث کا نظام ہے۔ اس اعتبار سے جسم کو ذہن یا روح کے اعمال کا ماحصل کہنا چاہیے یا اسے جسم کی عادت کہنا چاہیے۔ اس نظریے کی رو سے خودی آزاد اور خود مختار فعالیت بن جاتی ہے جس میں ہدایت (direction) اور مقصدیت کے عناصر کارفرما ہیں۔ خودی کے دو درجے ہیں، نفس فعال (efficient self) اور نفس بصیر (appreciative self)۔ نفس فعال کی تشکیل زمان و مکان کے عام پیمانوں سے ہوتی ہے جب کہ نفس بصیر دوران خالص (pure duration) سے مربوط ہوتا ہے اور حیات الٰہیہ سے براہ راست فیض یاب ہوتا ہے۔ انسان کے سامنے دو راستے کھلے ہیں۔ وہ انتھک محنت اور جد جہد سے خودی کو مستحکم کر سکتا ہے، یا بے عملی اور بے حسی کی راہ اختیار کر کے اسے کمزور کر سکتا ہے۔ خودی کا استحکام اسے بقائے دوام کا اہل بناتا ہے، جب کہ اس کی کمزوری اسے مرگ ابد کے سوا کچھ نہیں دیتی۔

مندرجہ بالا بیان سے انسانی شخصیت کے بارے میں فرائڈ اور اقبال کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ فرائڈ کا انسان موروثی رجحانات اور لاشعوری الجھنوں کے بوجھ تلے دبا کراہتا ہوا انسان ہے جسے اس کے اعمال و افعال کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اقبال کا انسان آزاد اور خود مختار انسان ہے جو ہر دم نت نئے مقاصد اور آدرش وضع کرتا ہے اور وفور تخلیق میں توارث اور ماحول کے بندھنوں کو بھی توڑ جاتا ہے۔ فرائڈ کے نزدیک اڈ ایک ایسا نہاں خانہ ہے جہاں حیوانی توانائی ذہنی شکل اختیار کر کے تمام عرصہ غیر مبدل انداز میں موجود رہتی ہے اور عمل کی تمام تر تحریکات یہیں سے ابھرتی ہیں۔ فرائڈ کا یہ کہنا درست نہیں کہ اڈ کی قوتیں تمام عمر غیر متغیر رہتی ہیں، کیونکہ سپر ایغو کے

وجود میں آتے ہی اڈ کی سرکش قوتوں کی تہذیب وتربیت کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور اڈ کی قوتیں مسلسل تغیر پذیر رہتی ہیں۔ اس کے برعکس علامہ اقبال کا نفسِ بصیر حقیقت مطلقہ کے سیل رواں کے اندر زندگی بسر کرتا ہے۔ اور یہیں سے توانائی، ہدایت اور تحریکِ عمل حاصل کرتا ہے۔ فرائڈ کے نظریے کا ایک اور بڑا نقص یہ ہے کہ اس نے ایک مخصوص طبقے کے چند سو افراد کے مطالعے اور مشاہدے کی بنا پر پوری بنی نوع انسان کے بارے میں حکم لگایا۔ اس کی نفسی جبریت کو اس کے دور کے حکمران طبقے نے بطور سیاسی حربے کے استعمال کیا۔ اقبال نے انسان کا جو تصور پیش کیا ہے اس کی آزاد اور تخلیقی فعالیت کے پیشِ نظر اگر یہ کہا جائے کہ اس میں تمام بنی نوع انسان کے لیے امید، عزم اور آزادی کا پیغام موجود ہے تو بے جا نہ ہوگا۔

حوالہ جات وحواشی

۱- سگمنڈ فرائڈ *Lay Analysis* انگریزی ترجمہ ۱۹۴۸ص ۱۷۔ نیز *Collceted papers* (ج ۱۔۵، ۱۹۰۵) ص ۲۳۔

۲- فرائڈ، *Interpretation of Dreams*، ص ۴۹۶۔

۳- وائی۔ مسیح، *Freudianism of Religion*، ص ۷۹۔

۴- سید نذیر نیازی، مترجم، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۳۶۔

۵- ایضاً، ص ۴۰۔

۶- ایضاً، ص ۹۵۔

۷- ایضاً، ص ۱۰۹۔۱۱۰۔

۸- ایضاً، ص ۱۴۳

۹- ایضاً، ص ۱۴۴۔۱۴۵۔

۱۰- ایضاً، ص ۱۴۸۔

۱۱- ایضاً، ص ۱۵۲۔

۱۲- ایضاً، ص ۱۵۴۔

اقبال کا تصورِ بقائے دوام

بقائے دوام (Immortality) کا تصوور مذہب اور فلسفے میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کی کسی خاص انداز میں تشریح وتعبیر سے نہ صرف اخلاقی نظریات متاثر ہوتے ہیں بلکہ اس کے انکار یا اقرار کی بنیاد پر بھی بعض نظام ہائے حیات کی پوری عمارت استوار ہوتی ہے۔ علامہ اقبال نے بھی اس مسئلے پر اپنے فلسفے میں خصوصی توجہ دی بلکہ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کا پورا ایک خطبہ خودی کی آزادی اور بقائے دوام کی بحث کیلیے وقف کر دیا۔ زیر نظر مضمون میں ہم اقبال کے تصور بقائے دوام کا فلسفیانہ نقطۂ نظر سے جائزہ لیں گے، لیکن اس سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تاریخی پس منظر پر سرسری نظر ڈال لی جائے اور اس تصور میں مضمر بعض پیچیدگیوں اور دشواریوں کی وضاحت کر دی جائے۔

بقائے دوام کی تعریف ہم یوں کر سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسی حالت کا نام ہے جس میں موت وارد نہیں ہوتی۔ دیو مالا اور عالمی ادب میں ہمیں ایسے متعدد کردار مل جاتے ہیں جنھیں بقائے دوام حاصل ہے۔ قدیم قصے کہانیوں میں آبِ حیات کی تلاش کی کہانی ہر کسی کو معلوم ہے۔ رائیڈر ہیگرڈ کے شہرہ آفاق ناول She کا مرکزی کردار ایک ایسی عورت ہے جو اس راز سے واقف ہو جاتی ہے کہ زمین کے اندر کسی گہری غار میں آگ کا کی ایسا ستون ہے جو مسلسل ادھر ادھر حرکت کرتا رہتا ہے۔ اس آگ کی صفت یہ ہے کہ جو ذی روح اپنے آپ کو اس کے اندر لے جائے وہ خاکستر ہونے کے بجائے امر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ عورت کسی طرح اس غار تک پہنچ کر ''آتشی غسل'' کر لینے میں کامیاب ہو جاتی ہے اور صدیوں تک زندہ رہتی ہے۔ قدیم مصری تہذیب کی اساس ہی روح کی بقائے دوام کا نظریہ تھا۔ قدیم مصریوں کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روح تحت الثریٰ میں چلی جاتی ہے جہاں اوسرس (Osiris) دیوتا اس کے دنیاوی اعمال کی سزا یا جزا دیتا ہے، لیکن روح کو بالآخر واپس اپنے جسم کی طرف لوٹنا ہوتا ہے، اس عقیدے کی وجہ سے قدیم مصری اپنے

اعزہ واقارب کی لاشوں کو حنوط کر دیا کرتے تھے۔[1] تین ہزار سال قبل مسیح کے لگ بھگ بادشاہوں نے بڑے بڑے اہرام تعمیر کیے۔ مضبوط تابوتوں میں مردہ شاہوں کی حنوط شدہ لاشوں کو زر و جواہر اور دیگر ساز و سامان کے ساتھ محفوظ رکھنے کا محرک بھی یہ تھا کہ روح جب واپس اپنے جسم میں آئے تو اسے محفوظ پائے اور زر و جواہر کی موجودگی میں اسے مالی مشکلات کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

ابتدائی یونانی فلسفے میں آرفیسی (Orphic) فرقے کا بھی یہ عقیدہ تھا کہ روح لافانی ہے اور مختلف اجسام میں قیام کرتی رہتی ہے۔ اسی طرح ہندوؤں کے ہاں تناسخ یا آواگون کا عقیدہ پایا جاتا ہے جس کی رو سے روح مختلف جنموں میں بھٹکتی رہتی ہے اور کرما کے قانون کی رو سے سزا و جزا کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے، یعنی بد اعمال کی وجہ سے روح اگلے جنم میں کسی کم تر جانور کے جسم میں چلی جاتی ہے اور اچھے اعمال کی بنا پر اس کا مسکن کسی بہتر مخلوق کا جسم بن جاتا ہے۔ مخصوص مذہبی دستور العمل کی پابندی سے روح نروان حاصل کر لیتی ہے اور اس کی جنم جنم کی گردش ختم ہو جاتی ہے۔ روح کی بقائے دوام کا عقیدہ اگرچہ عالم گیر طور پر مختلف اقوام اور تہذیبوں میں پایا جاتا ہے، تاہم بعض قوموں میں ہمیں اس کے خلاف رجحانات بھی ملتے ہیں۔

قبل اسلام کے عربوں کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ حیات بعد الموت کو ناممکنات میں سے سمجھتے تھے۔ قرآن مجید میں منکرین آخرت کے اس رویے کی طرف اشارہ کر کے متعدد بار یہ سمجھایا گیا ہے کہ آخرت برحق ہے۔[2] اسی طرح قدیم چین کے مشہور فلسفی کنفوشس (Confucius) اور مینیکس (Menicus) دنیاوی زندگی کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں اور حیات بعد الموت کے سوال کو لغو اور غیر متعلق سمجھتے ہیں۔

روح اور اس کے بقائے دوام کے بارے میں مختلف نظریات خود انسان کے اپنے ابتدائی تجربے سے ابھرے۔ خواب دیکھنا اور خواب میں بچھڑے ہوئے عزیزوں اور دوستوں سے ملاقات کرنا قدیم انسان کے لیے ایک ایسا پر اسرار اور ناقابلِ فہم تجربہ تھا کہ اس کی وہ صرف ایک ہی تاویل پیش کر سکتا تھا، اور وہ یہ کہ موت کے بعد بھی لوگ کسی نہ کسی صورت میں زندہ رہتے ہیں۔ اپنے فکری سفر کی ابتدائی منزلوں پر انسان اس قابل نہ تھا کہ وہ خوابوں کے بارے میں سائنسی انداز میں سوچ سکتا۔ اس لیے اس نے یہ گمان کیا ہو گا کہ مرنے کے بعد روح فنا نہیں ہوتی بلکہ کسی نہ کسی انداز میں باقی رہتی ہے اور گاہے گاہے زندہ انسانوں کے خوابوں میں آ کر ان سے ملاقات کرتی

ہے۔اس کے علاوہ خواب دیکھنے والا خود اپنے آپ کو ایک ایسے عالم میں پاتا ہے جس میں زمان و مکان اور مادّی زندگی کے تمام پیمانے بدل جاتے ہیں۔خواب دیکھتے ہوئے انسان اپنے آپ کو ایک ایسی کیفیت میں محسوس کرتا ہے جیسے وہ بحر ابدیت میں غوطہ زن ہو۔اس کا ماضی اور مستقبل حال میں سمٹ آتے ہیں۔ابھی وہ اپنے آپ کو یہاں پاتا ہے اور اگلے ہی لمحے خود کو کرۂ ارض کے کسی اور کونے میں موجود پا سکتا ہے۔وہ منطقی فکر کے تمام تقاضوں اور مادّی زندگی کے تمام بندھنوں سے خود کو آزاد محسوس کرتا ہے۔حد یہ ہے کہ وہ خود اپنی تجہیز و تکفین کے منظر کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ذاتی تجربے کے علاوہ قدیم انسان نے جب دوسروں کی موت کا مشاہدہ کیا ہوگا تو یہ نتیجہ اخذ کیا ہوگا کہ ان کے جسم سے کوئی چیز خارج ہوگئی ہے،کوئی ایسی چیز جو جسم (مادہ) پر فوقیت رکھتی ہے اور جس کی موجودگی سے ہی انسان چلتا، پھرتا، سوچتا، سمجھتا اور مختلف کام سرانجام دیتا ہے، کیونکہ.......... مردہ جسم میں سب کچھ ہوتے ہوئے بھی کچھ باقی نہیں رہتا اور اس چیز کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ معدوم ہوگئی ہے۔ایسے ابتدائی مشاہدات سے انسان کا روح کے بارے میں تصور پیدا ہوا ہو گا اور غیر جسمی وجود (Disembodied Existence) کے نظریے کا آغاز ہوا ہوگا۔

یہ تو انسان کے ابتدائی دور کے بارے میں محض قیاسات ہیں کہ اس نے روح کے بارے میں کس طرح سوچنا شروع کیا ہوگا، لیکن فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اور علمی سطح پر اس مسئلے کو سب سے پہلے افلاطون زیر بحث لایا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون سے پہلے کے مذاہب میں دیگر عقائد کے ساتھ ساتھ روح کی بقائے دوام کا عقیدہ بھی بنیادی اہمیت رکھتا تھا، لیکن اس کی حیثیت محض ایک عقیدے کی تھی۔جس مفکر نے سب سے پہلے اسے اپنے نظامِ فکر کا ایک حصہ بنایا اور اسے ایک باقاعدہ علمی نظریے کی شکل دی وہ افلاطون ہی ہے۔اس لیے ہم اس مسئلے کے تاریخی جائزے کا آغاز افلاطون ہی سے کرتے ہیں۔

تاریخ فلسفہ میں افلاطون کو ایک تصوریت پسند (Idealist) کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت مطلقہ تصورات یا اعیان کا ایک ایسا نظام ہے جو زمان و مکان سے ماورا ہے۔سقراط کے نزدیک تعقلات (Concepts) محض علمیاتی اصول تھے، لیکن افلاطون نے ان علمیاتی اصولوں کو حقیقی اور معروضی اصولوں کا درجہ دے دیا۔اس کی مشہور ''غار کے قیدیوں'' کی

مثال اس امر کی وضاحت کرتی ہے کہ دنیائے حقیقت کے تصورات ہمارے احاطۂ ادراک سے ماورا ہیں۔ ہمارے اپنے ذہن میں جو موضوعی تصورات پائے جاتے ہیں وہ دنیائے حقیقت کے تصورات کے ہی مدھم نقوش یا پرچھائیاں ہیں۔ دوسری طرف ماڈی دنیا ہے جس میں تکوین (Becoming)، حرکت وارتقا اور زمان ومکان موجود ہیں۔ یہ دنیا جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں یکسر باطل اور غیر حقیقی نہیں کیونکہ اس میں دنیائے حقیقت یا ابدی اعیان کے اثرات کی آمیزش بھی ہے۔ چنانچہ ماڈی دنیا کو ہم حقیقت اور غیر حقیقت کی آمیزش قرار دیں گے۔ مادہ بذات خود غیر حقیقی ہے، تاہم اس پر اعیان ثابتہ یا دنیائے حقیقت کے تصورات کی چھاپ لگتی ہے اور متعدد اشیا وجود میں آتی ہیں۔ چنانچہ اس دنیا میں موجود ہر شے کے دو پہلو ہیں۔ ایک ماڈی یا غیر حقیقی اور دوسرا عقلی یا حقیقی۔ دیگر اشیا اور موجودات کی طرح انسانی شخصیت بھی دو پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ ماڈی اور عقلی یا روحانی...... انسانی روح کا تعلق دنیائے حقیقت سے ہے۔ اس لیے اس میں ازلی و ابدی اور غیر فنا پذیر ہونے کی وہ بنیادی صفت موجود ہے جو کہ اعیان ثابتہ کا مابہ الامتیاز ہے۔ انسانی روح کو کسی طرح مادے کے ساتھ منسلک کر دیا گیا ہے یا اسے جسم کے زنداں میں مقید کر دیا گیا ہے۔ روح خود ایک ایسا جوہر ہے جو اپنے وجود کے لیے کسی خارجی حوالہ کا مرہون منت نہیں۔ چنانچہ جسمانی موت یا اعضا کے منتشر ہو جانے سے روح فنا نہیں ہو جاتی۔ بلکہ زمان ومکان کے حصار سے نکل کر مستقلاً ابدیت اور دوام میں زندہ رہتی ہے۔ افلاطون اسی لیے روح کے بارے میں بعض لوگوں کی اس تشریح سے متفق نہیں تھا کہ یہ کسی ساز کے سروں سے پیدا ہونے والے نغمے کی طرح ہے۔ ساز و آہنگ کی تشبیہ جسم و روح کے سلسلے میں اس لیے نہیں دی جا سکتی کہ نغمہ و آہنگ اپنے وجود کے لیے ساز کے رہین منت ہیں جبکہ روح اپنا مستقل بالذات وجود رکھتی ہے اور جسمانی موت اسے متاثر نہیں کرتی۔ لیکن نغمہ و آہنگ ساز کے تاروں کے ٹوٹنے پر یکسر مفقود اور معدوم ہو جاتے ہیں۔ مزید برآں نغمہ ساز کے تاروں پر اثر انداز نہیں ہو سکتا جبکہ روح اکثر حالات میں جسم پر پورا پورا تصرف رکھتی ہے۔

روح کی بقائے دوام کے بارے میں افلاطون کے اکثر نظریات اس کے مکالمے ''فیڈو'' میں پائے جاتے ہیں۔ اس مکالمے میں سقراط کے آخری لمحات کا منظر پیش کیا گیا ہے اور اس ضمن میں افلاطون نے روح اور اس کی بقائے دوام پر اظہار خیال کیا ہے، لیکن اس کے علاوہ بعض

دوسرے مکالمات مثلاً ''جمہوریہ'' (Repblic)، ''فاڈرس'' ("Phaedrus")اور ''قوانین'' ("Laws") میں بھی اس موضوع پر اس کے نظریات ملتے ہیں۔ افلاطون...... انسانی روح اور عقل کو ایک ہی شے سمجھتا ہے۔ روح یا عقل کا تعلق چونکہ دنیائے امثال سے ہے اس لیے یہ غیر فنا پزیر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام علم بازیافت (Recollection) کی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان جو کچھ سیکھتا ہے وہ شروع ہی سے حافظے میں موجود ہوتا ہے۔ انسان فیثا غورث یا اقلیدس کی ہندسی تعریفیں تجربے سے نہیں سیکھتا بلکہ یہ اس کے ذہن میں پیدائشی طور پر موجود ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ہمارے ذہن میں ''انسان'' ''عدل'' اور ''خطِ مستقیم'' وغیرہ جیسے کلی اور مجرد تصورات پائے جاتے ہیں جن کا مصداق کوئی خارجی شے نہیں قرار دی جا سکتی ہیں۔ ہم ان مجرد تصورات کے بعینہٖ کوئی شے نہیں دیکھ سکتے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ روح پیدائش سے پہلے بھی موجود تھی اور کالبد خاکی میں آنے کے بعد اس کا علم دھندلا گیا تھا۔ حصولِ علم کی تمام کوشش دراصل پہلے ہی سے موجود تصورات کی بازیافت اور ان کی تشریح و توضیح ہے۔ ہمارے ذہن میں جو تعقلات پائے جاتے ہیں ان کی حیثیت غیر فنا پزیر اور غیر تغیر پزیر ہے۔ مثلث کی تعریف صدیوں سے غیر مبدل ہے، اور اسی طرح غیر مبدل رہے گی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی روح لافانی ہے۔ افلاطون کے نزدیک ہر شے کی کوئی اصلیت یا ماہیت (Essence) ہوتی ہے۔ آگ کی ماہیت جلانا ہے۔ اگر اس میں سے اس کی یہ بنیادی صفت نکال دی جائے تو آگ آگ نہیں رہے گی۔ کسی شے کو اس کی عینیت (Identity) اس کی ماہیت ہی دیتی ہے۔ انسانی روح کی ماہیت ''زندہ رہنا ہے''۔ جب تک کسی جسم کے اندر روح موجود رہتی ہے۔ وہ زندہ رہتا ہے اور جب یہ قفسِ عنصری سے پرواز کر جاتی ہے تو باقی مٹی کا ڈھیر رہ جاتا ہے۔ فنا یا موت جسم کو لازم ہے، روح کو نہیں۔ روح کا بنیادی وصف ہی زندہ رہتا ہے اور جس طرح آگ اپنی ماہیت کو ترک نہیں کر سکتی اسی طرح روح بھی اپنی ماہیت کو ترک نہیں کر سکتی۔ زندہ رہنے کا مطلب موت یا فنا کا فقدان ہے۔ پس روح اپنی نوعیت و ماہیت کے اعتبار سے موت یا فنا کے الٹ ہے۔ ان دلائل کے علاوہ افلاطون نے مکالمہ ''فاڈرس'' میں روح کی بقائے دوام کو ایک اور طرح سے بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس دلیل کو بعد ازاں مکالمہ ''قوانین'' میں تفصیل سے پیش کیا گیا ہے۔ افلاطون تمام حرکتوں کو دو قسموں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ پہلی قسم کی حرکت وہ ہے جو کسی خارجی واسطے سے جسم کے

اندر نفوذ کرتی ہے۔ یہ اس کی اپنی حرکت نہیں ہوتی۔ مثلاً آپ گیند کو ٹھوکر ماریں تو وہ متحرک ہو جائے گا۔ لیکن گیند کی حرکت خود اس کے اندر سے نہیں ابھرے گی بلکہ ''مستعار ہو''۔ دوسری قسم کی حرکت وہ ہے جو خارجی واسطے کی مرہون منت نہ ہو بلکہ از خود جسم کے اندر پیدا ہو گئی ہو۔ پہلی قسم کی حرکت کا منبع و مصدر دوسری قسم کی حرکت ہے۔ دوسری قسم کی حرکت صرف روح کے اندر پائی جاتی ہے۔ چنانچہ جو بھی جسم از خود متحرک ہو ہم اسے ذی روح سمجھتے ہیں۔ روح کے از خود متحرک ہونے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ غیر مخلوق (Uncreated) ہے کیونکہ اس کی حرکت خارج سے مستعار نہیں لی گئی۔ غیر مخلوق ہونے کا منطقی نقاضا یہ ہے کہ یہ غیر فانی بھی ہے۔ ''زندہ رہنے'' کی طرح متحرک رہنا بھی روح کی نوعیت و ماہیت میں داخل ہے۔ چنانچہ روح ہمیشہ متحرک رہتی ہے اور اس لیے غیر فنا پذیر ہے۔

افلاطون کے بعد ارسطو نے جو مابعد الطبعیات پیش کی اس میں اگر چہ شخصی بقا کی گنجائش موجود نہ تھی تاہم بعض جگہوں پر اس نے ایسے اشارات ضرور دیے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ وہ مجرد عقل (Abstract Intellect) کی بقا کا قائل تھا۔ ارسطو نے بقائے دوام کو افلاطون کی طرح با قاعدہ موضوعِ بحث نہیں بنایا، اس لیے اس موضوع پر اس کی حتمی رائے کا پتا چلانا دشوار ہے۔ اس کی مشہور کتاب ''ڈی اینما'' (DE Anima) میں زندگی اور اس کے ارتقا پر بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب کے بارے میں ارسطو کہتا ہے: ''اس کا نصب العین یہ ہے کہ زندگی کے ایک اصول کی حیثیت سے روح کی نوعیت و ماہیت کے بارے میں تحقیق کی جائے۔''[۱۴] اس کے بعد وہ مختلف تجربات و مشاہدات کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ روح کسی زندہ جسم کی ''صورت'' (Form) ہوتی ہے۔ ارسطو بھی افلاطون کی طرح صورتوں کو اشیا کی اصلیت قرار دیتا ہے۔ تاہم یہ صورتیں مادّی اشیا سے ماورا کسی دنیائے امثال میں موجود نہیں بلکہ اشیا کے اندر موجود ہیں۔ افلاطون اور ارسطو کے فلسفوں کا بنیادی فرق یہی ہے۔ افلاطون نے اعیان یا صورتوں اور موجودات یا مادّی اشیا کی دو علیحدہ علیحدہ دنیائیں بنائیں تھیں۔ ایک میں کمالِ مطلق، ابدیت اور سکون و ثبات جیسی صفات پائی جاتی تھیں اور دوسری میں ارتقاء، حرکت اور تناہیت پائی جاتی تھیں۔ دنیائے موجودات کو اس نے دنیائے حقیقت کا پرتو یا نامکمل نقش قرار دیا تھا۔ دونوں دنیاؤں کی واضح ثنویت ختم کرنے کی اس نے جو کوشش کی، ارسطو اس سے مطمئن نہ تھا، اس لیے ارسطو نے کہا کہ دنیائے حقیقت کی

صورتیں مادّی دنیا کے موجودات کے اندر ہیں۔ افلاطون کے تصورات اگر اشیا کی ماہیت ہیں تو اس ماہیت کو اشیا کے اندر ہونا چاہیے نہ کہ باہر۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ارسطو فلسفے کو آسمان سے زمین پر لے آیا۔ یہ صورتیں اشیا کے اندر موجود ہیں اور ان کو ہم ان سے علیحدہ نہیں کر سکتے۔ مادّہ اور صورت چونکہ متضاد اصول ہیں اس لیے فکری طور پر ان کا انفصال ممکن ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ ہم امر واقعہ میں بھی صورت کو مادے سے جدا کر سکتے ہیں۔ صورت فی نفسہٖ جوہر کا درجہ نہیں رکھتی، بلکہ جوہر صورت اور مادّہ کی ترکیب سے وجود میں آتا ہے۔

کائنات کو ارسطو جواہر کا ایک تدریجی نظام سمجھتا ہے۔ جس میں اوپر کی طرف جاتے ہوئے صورت فزوں تر ہوتی جاتی ہے۔ اور مادّہ بتدریج کم ہوتا جاتا ہے۔ حرکت مادّہ کے اندر پیدا ہوتی ہے کیونکہ یہ اپنی صورت کو حاصل کرنے کے لیے اس کی طرف کھنچتا ہے۔ بیج کے اندر درخت کی صورت ایک منطقی اصول کی حیثیت سے مضمر ہوتی ہے۔ بیج اس کے حصول کے لیے متحرک ہوتا ہے اور بتدریج ارتقائی منازل طے کرتا ہوا بالآخر اپنی صورت حاصل کر لیتا ہے، یعنی مکمل درخت بن جاتا ہے۔ ارتقا کے اس سارے عمل میں صورت بذاتِ خود غیر متحرک اور غیر متغیر رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی بیج اپنے نشو و ارتقا کے دوران میں عین اسی صورت کے مطابق پھلتا پھولتا ہے جو اس کے اندر غیر تغیر پذیر طور پر مضمر ہوتی ہے۔ ارسطو کے مشہور نظریہ ''محرکِ غیر متحرک'' (Unmoved Mover) کی بنیاد اسی اصول پر ہے کہ صورت خود حرکت نہیں کرتی۔ اب جو شے حرکت و تغیر سے معریٰ ہو وہ ناقابلِ فنا ہو گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ارسطو صورت کی ابدیت کا قائل ہے، لیکن اس کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ صورت یا روح ایک منطقی اصول ہے، اس لیے غیر زمانی ہونے کی وجہ سے ابدی ہے، مثلاً مثلث کی تعریف کہ یہ تین اضلاع سے گھری ہوئی سطح ہوتی ہے، غیر زمانی ہے اس لیے ابدی ہے۔ اگر ارسطو کے مابعد الطبعی نظریات کی اس طرح تشریح کی جائے تو اس میں شخصی بقا کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ بعض شارحین نے عقل کی ابدیت کے نظریے کو ارسطو کی طرف منسوب کرتے ہوئے شخصی بقا کی گنجائش نکال لی ہے۔ سکندر افرودیس (Alexander of Aphrodisias) اور ابنِ رشد (Averroes) کے نزدیک ارسطو شخصی بقا کا قائل تھا۔[۴۳] ارسطو کے جن الفاظ سے یہ شارحین اس کے شخصی بقا کے قائل ہونے کا نتیجہ اخذ کرتے ہیں حسبِ ذیل ہیں:

ذہن جب اپنی موجودہ حالت اور کیفیت سے آزاد ہو جاتا ہے تو یہ محض وہی رہتا ہے جو کہ

یہ ہے، اس کے علاوہ کچھ اور نہیں بن جاتا۔ صرف یہی بقائے دوام اور ابدیت کا حامل ہے۔ اور اس کے بغیر کوئی شے باشعور نہیں ہو سکتی۔[۶]

ارسطو کے نظریات میں شخصی بقا کے حق میں اور اس کے خلاف دونوں طرح کے دلائل مل جاتے ہیں۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ روح کو صورت سمجھتا تھا اور صورت کو غیر فنا پزیر۔ اگر اس کے فلسفے میں شخصی بقا کا پہلو نہ بھی ثابت ہوتا ہو تو کوئی اس امر سے انکار نہیں کر سکتا کہ وہ صورت کی ابدیت کا قائل تھا (خواہ یہ ابدیت تجریدی نوعیت ہی کی ہو)۔

افلاطون اور ارسطو کے بعد فلاطینوس (Plotinus) نے بھی روح کی بقائے دوام کی بات کی۔ اس کے نزدیک کائنات کا ذات احد (The One) سے یوں صدور ہوتا ہے جیسے سورج سے حرارت اور پھول سے خوشبو کا۔ ذات احد اس قدر کمال مطلق کی حامل ہے کہ اس کا کمال ''چھلک'' پڑتا ہے اور اس کے نتیجے میں کائنات وجود میں آتی ہے۔ مادّہ عدم محض یا شر ہے۔ انسانی شخصیت میں مادّہ اور ذات احد سے صادر ہونے والے کمال کی آمیزش ہے۔ انسان کی ماہیت یا اس کی اصل اپنی نوعیت کے لحاظ سے الوہی ہے، اس لیے فنا پزیر نہیں۔ فنا صرف مادّہ کو لازم ہے۔ مرنے کے بعد انسانی روح ذات احد کے محیط بے کراں میں گم ہو جاتی ہے اور اس کی طرح ابدی رہتی ہے۔ فلاطینوس کے فلسفے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسانی روح ذات احد میں مدغم ہو جاتی ہے، یعنی اپنی عینیت کھو بیٹھتی ہے۔ چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ شخصی بقا یا روح کی ایسی بقا کا قائل نہیں جس میں یہ اپنی علیحدہ اور مستقل بالذات حیثیت برقرار رکھے۔

ارسطو کے بعد فلسفہ جس انحطاط کا شکار ہوا اس سے تاریخِ فلسفہ کے طالب علم بخوبی آگاہ ہیں۔ دورِ وسطیٰ میں ہمیں کوئی بھی مفکر ایسا نہیں ملتا جو افلاطون یا ارسطو کا ہمسر کہلا سکے۔ مفکرین کا کام بس یہ رہ گیا تھا کہ افلاطون، ارسطو یا فلاطینوس کے فلسفوں کی ہی حاشیہ آرائی کریں۔ اکویناس (Aquina) جیسے مفکر نے بھی ارسطو کی شرح اپنے مخصوص مذہبی رجحانات کے حوالے سے کی اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ارسطو روح کی بقائے دوام کا قائل تھا۔[۷] دورِ وسطیٰ میں فلسفے کے انحطاط کی ایک وجہ عیسائیت کا فروغ بھی تھا۔ عیسائیت کے مذہبی عقائد کو اتنا قبول عام ملا تھا کہ فلسفہ علم الکلام یا الٰہیات کے ہی دائرے میں محدود ہو کر رہ گیا۔

سقراط کو جس انداز میں زہر کا پیالہ دیا گیا، اس سے افلاطون اور ارسطو جیسے مفکرین موت اور

بقائے دوام کے مسائل پر غور کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ان کے بعد حضرت مسیح کو مصلوب کیا گیا تو موت اور بقائے دوام کے مسائل پر تفکر و تامل کی مذہبی وجوہ بھی پیدا ہو گئیں۔[۸] اس لیے ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ دورِ وسطیٰ میں موت اور بقائے دوام پر جو کچھ بھی لکھا گیا اس پر مذہبی عقائد کی گہری چھاپ ہے اور افلاطون اور ارسطو کے نظریات کو بھی کھینچ تان کر ان سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ دورِ وسطیٰ کے فلسفوں کو چھوڑ کر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زمانۂ جدید کے فلسفیوں کی اس مسئلے کے بارے میں کیا رائے ہے۔

ڈیکارٹ (Descartes) کو فلسفۂ جدید کا بانی خیال کیا جاتا ہے۔ اس کی فلسفہ طرازی کا بنیادی مقصد فلسفے کو مذہب اور عقیدے کے چنگل سے نجات دلا کر اس کا وہ مقام بحال کرنا تھا جو کبھی اسے افلاطون اور ارسطو کے زمانے میں حاصل تھا۔ چنانچہ اس نے تشکیک و ارتیابیت کا ایک ایسا طریق کار اپنایا جس کی بدولت وہ بالآخر چند ایسے اصول متعارفہ (Axioms) تک پہنچ گیا جو اس کی نظر میں اتنے ہی حتمی اور یقینی تھے۔ جتنے کہ ریاضیات کے قضایا۔ ساری عمر اس کی یہی کوشش رہی کہ مسائل کے حل میں مذہبی عقیدہ پرستی سے وہ اپنا دامن بچائے رکھے۔ چنانچہ بقائے دوام کے مسئلے کو اس نے مذہبی عقائد سے ہٹ کر خالصتاً ''فطری عقل'' (Natural Reason) کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

ڈیکارٹ کو ابتدائی زندگی میں علم طب سے گہرا شغف رہا تھا۔ اس کا یہ خیال تھا کہ یہ علم بیماریوں کے علاج تک ہی محدود نہیں بلکہ اگر اسے مناسب ترقی دی جائے اور حفظانِ صحت کے اصولوں پر سختی سے عمل کیا جائے، تو ہم ایک طویل عرصے (بلکہ کئی صدیوں تک) زندہ رہ سکتے ہیں۔ ڈیکارٹ خود ترپن برس کی عمر میں فوت ہو گیا تھا۔ اس کی موت پر سویڈن کی ملکہ کرسٹانا نے اس کے اس خیال کا مضحکہ اڑایا تھا۔

ڈیکارٹ کے نزدیک کائنات کے دو اساسی جوہر تھے۔ ایک مادہ یا امتداد (Extension) اور دوسرے ذہن یا فکر (Thought)۔ مادی دنیا کے اندر میکانکی قوانین جاری و ساری ہیں۔ ہر شے علت و معلول کی ایک غیر مختتم زنجیر میں جکڑی ہوئی ہے لیکن اس کے برعکس ذہنی یا روحانی دنیا میں میکانکی جبر کے بجائے آزادی اور اختیار ہے۔ انسانی روح کو وہ فکری جوہر Thinking

Substance) سمجھتا ہے جو کہ مادّی اور میکانی قوانین کے تابع نہیں۔ ڈیکارٹ کے فلسفے میں ایک دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ وہ حیات اور اس کی فعلیت کو روحِ حیوانی (Animal Spirit) کا کرشمہ سمجھتا ہے۔ روحِ حیوانی اس کے نزدیک ایک خالصتاً مادّی اور میکانکی اصول ہے۔ وہ عضویہ کو ایک مشین سمجھتا ہے۔ اس مشین میں حرکت دل کے اندر پائی جانے والی حرارت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور مختلف اعصاب و عضلات کے توسط سے جسم کے ہر حصے تک نفوذ کرتی ہے۔ حیوانی روح دل میں بخارات کی صورت میں پیدا ہوتی ہے اور دورانِ خون کے ساتھ گردش کرتی ہوئی دماغ (Brain) تک پہنچتی ہے۔ عضویہ کی تمام حرکات عضلات و عصبات کے باہمی ربط و نظم سے اسی طرح صادر ہوتی ہیں جس طرح کسی مشین کی حرکات اس کے کل پرزوں کے باہمی ربط و نظم سے پیدا ہوتی ہیں۔ عضویہ کی موت اس وقت وقوع پزیر ہوتی ہے جب اس کا کوئی اہم پرزہ ٹوٹ جائے۔ جسمانی ٹوٹ پھوٹ یا کسی اہم پرزے کے ناکارہ ہو جانے کی بنا پر روحِ حیوانی معدوم ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص مر گیا ہے۔ حیوانی روح کے مرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انسان کی اصلی روح بھی، جس کا مستقر اس کا ذہن ہے، مر گئی ہے۔ انسانی روح میکانکی قوانین کی تابع نہیں۔ وہ اس وقت تک انسانی جسم کے اندر قیام پزیر رہتی ہے۔ جب تک کہ جسم تندرست و توانا رہتا ہے۔ جسم کی موت کے بعد وہ اس سے علیحدہ ہو جاتی ہے اور اپنی حیثیت سے قائم و دائم رہتی ہے:

> اس مشاہدے سے کہ تمام مردہ اجسام حرارت اور حرکت سے تہی ہو جاتے ہیں۔ یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ حرارت و حرکت کا غائب ہو جانا روح کی عدم موجودگی کی وجہ سے ہے۔ اس سے ہم نے یہ غلط نتیجہ اخذ کر لیا ہے کہ طبعی حرارت اور جسم کی حرکات ہماری روح کی محتاج ہیں۔ اس کے برعکس ہمیں نتیجہ یہ نکالنا چاہیے کہ روح کی عدم موجودگی کی وجہ حرارت و حرکت کا معدوم ہو جانا ہے اور عضویہ کے اعضاء و جوارح کی ٹوٹ پھوٹ ہے۔[9]

ڈیکارٹ نے جس طرح روح کو جوہرِ فکری قرار دیا ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مرنے کے بعد روح قائم و دائم رہے گی۔ تاہم وہ یہ نہیں بتا سکا کہ جسم و روح کا تعامل کیونکر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اگر ہماری ذات اور انا کی ماہیت روح ہے اور جسم اس کا محض مسکن، تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ڈیکارٹ شخصی بقا کا قائل تھا۔

بقائے دوام کے بارے میں فلسفیانہ نقطہ نظر سے ایک نہایت اہم نظریہ ہمیں اسپنوزا

(Spinoza) کے نظامِ فکر میں ملتا ہے۔ اسپنوزا، ڈیکارٹ کے برعکس، صرف ایک ہی جوہر کا قائل تھا۔ ذہن اور مادّہ یا فکر اور امتداد اس لامتناہی جوہرِ واحد کی دو لامتناہی صفات ہیں جن کے توسط سے وہ اپنا اظہار کرتا ہے۔ فکر اور امتداد اگر چہ اپنی قسم کے اعتبار سے لامتناہی ہیں تاہم وہ ایک دوسرے کی تحدید نہیں کرتے۔ ان لامتناہی صفات کا اظہار لامتناہی اور بالواسطہ یا بلا واسطہ شئون (Modes) کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور متناہی شئون یوں اخذ ہوتے ہیں جیسے کسی ہندسی اصول متعارفہ سے اس کے نتائج منطقی لزوم کے ساتھ اخذ ہوتے ہیں۔ اسپنوزا نہ تخلیق عن العدم (Creation out of nothing) کا قائل ہے اور نہ ہی صدور (Emanation) کا۔ وہ کائنات میں علل و معلولات کی ایسی شدید جبریت کا قائل ہے کہ اس میں آزادی کے عام مفہوم کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ اس کے نزدیک آزاد آدمی صرف وہ ہے جو اس بات کا شعور حاصل کر لے کہ جو کچھ وقوع پزیر ہوتا ہے ''ابدیت کے تحت'' وقوع پذیر ہوتا ہے[۱۰] یعنی کائنات کی جبریت سے آگہی اور اسے تسلیم کر لینا ہی انسان کو غلامی کی سطح سے اٹھا کر آزادی کے مقام پر لے آتا ہے جہاں انسان کو ایسی فلسفیانہ بصیرت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ موت سے بے نیاز ہو جاتا ہے، کیونکہ اسے پتا چل جاتا ہے کہ ذہن یا روح لامتناہی اور ابدی جوہر کا ہی ایک جزوی اظہار ہے اور مادّی جسم کی ہلاکت اس قطعاً غیر متاثر رہتا ہے۔

اسپنوزا کے نزدیک جوہر ایک ایسی کہ تجریدی وحدت ہے کہ اس کے اندر کوئی شے اپنی منفرد عینیت کے ساتھ موجود نہیں ہو سکتی۔ جس طرح قطرہ دریا میں گر کر اپنی انفرادیت کھو بیٹھتا ہے، اسی طرح متناہی ذہن بھی بالآخر لامتناہی اور ابدی جوہر کے اندر مدغم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اسپنوزا روح یا ذہن کے شخصی بقائے دوام کا قائل تھا۔ اس ضمن میں وولفسن (wolfson) کا یہ تبصرہ بہت صحیح ہے:

> روح کے بقائے دوام کے بارے میں اسپنوزا کے نظریہ کو اس کا اقرار بھی کہا جا سکتا ہے اور انکار بھی! آخرت کے دیگر نظریات میں اسے احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے چونکہ موت کے بعد روح اپنی منفرد حیثیت سے زندہ نہیں رہ سکے گی، اس لیے یہ بقائے دوام کا انکار ہے (لیکن اس کے برعکس) چونکہ اس میں روح کی مکمل فنا پزیری سے انکار پایا جاتا ہے اس لیے اسے بقائے دوام کا اقرار بھی کہا جا سکتا ہے۔[۱۱]

ڈیکارٹ اور اسپنوزا کے فلسفوں میں کائنات کی میکانکی تشریح ملتی ہے۔ چنانچہ کوئی ایسا مفکر جو روح اور اس کی آزادی کا حامی ہو ان فلسفوں سے مطمئن نہیں ہوسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ سترھویں صدی کے ایک مشہور فلسفی لائبینیز (Leibniz) نے ڈیکارٹ اور اسپنوزا کے فلسفوں سے ہٹ کر ایک بالکل نئی قسم کا فلسفہ پیش کیا جس میں روح اور اس کی بقائے دوام کی ایک یکسر نئی توجیہہ پیش کی گئی ہے۔

علامہ اقبال کے فلسفے پر مغربی فلسفیوں کے اثرات کا جائزہ لینے کے لیے ہمارے محققین نے خاصا کام کیا ہے، لیکن یہ ایک عجیب بات ہے کہ فکر اقبال پر لائبنیز کے اثرات کا جائزہ لینے کی کسی نے کوشش نہیں کی۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اقبال نے خود بھی ''خطبات'' میں ایک دو جگہ لائبنیز کا تذکرہ سرسری طور پر کیا ہے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اقبال اور لائبنیز کے افکار میں حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے۔ زیرِ نظر مضمون میں اتنی گنجائش نہیں کہ اقبال اور لائبینیز کا تفصیل سے موازنہ کیا جائے۔ تاہم آگے چل کر جب ہم اقبال کے تصور بقائے دوام سے بحث کریں گے تو لائبینیز کے ساتھ اس کا موازنہ ضمناً ہو جائے گا۔

لائبینیز کے فلسفے کو ہم کثرتیتی تصوریت (Pluralistic Idealism) کہہ سکتے ہیں۔ ریاضی دان ہونے کی حیثیت سے لائبینیز تسلسل (Continuity) کے تصور سے بہت متاثر تھا۔ ایک لامتناہی ریاضیاتی سلسلے۔ (Infinite Mathematical Series) میں کوئی خلا (Gap) نہیں ہوتا، یعنی یہ سلسلہ کہیں نہیں ٹوٹتا۔ اس بنیاد پر لائبینیز نے یہ نظریہ اخذ کیا کہ کائنات اپنے تمام پہلوؤں میں مسلسل ہے۔ اس طرح مادے کے بارے میں بھی اس نے اپنے دور کی سائنسی تحقیقات کی بنیاد پر جو تصور قائم کیا وہ ڈیکارٹ کے تصور سے بہت مختلف تھا۔ ڈیکارٹ کے نزدیک مادّہ خلا میں پھیلے ہوئے ذرات (Particles) پر مشتمل تھا جن پر کہ حرکت (Motion) خارج سے اثرانداز ہوتی ہے۔ لائبینیز نے اس کے برعکس یہ نظریہ دیا کہ مادے اور حرکت کی تحویل (Reduction) توانائی یا قوت (Force) میں ہوسکتی ہے۔ قوت تمام حالتوں میں یکساں رہتی ہے، حرکت نہیں! مزید برآں ہم زمان و مکان کو مطلق (Absolute) نہیں کہہ سکتے، یعنی یہ نظریہ درست نہیں کہ زمان و مکان ان اشیا سے ماورا ہیں جو کہ ہمیں ان کے اندر نظر آتی ہیں۔ درحقیقت مکان ان اشیا کا باہمی ربط و نظم ہے جو کہ ایک وقت میں ساتھ ساتھ موجود (Co-existent) ہوتی

ہیں۔ ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ حرکت کی مقدار (Quantity of Motion) یکساں رہتی ہے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ اجسام حرکت بھی کرتے ہیں اور ساکن بھی ہو جاتے ہیں، یعنی حرکت پیدا بھی ہو سکتی ہے اور معدوم بھی۔ اگر ہم یہ نظریہ تسلیم کر لیں تو اصول تسلسل غلط ہو جاتا ہے۔ اس طرح ہم یہ تسلیم کریں گے کہ فطرت کے اندر خلا (Gap) موجود ہیں۔ چنانچہ لائبنیز یہ کہتا ہے کہ کسی شے کو اس وقت بھی موجود رہنا چاہیے جب کہ اس کے اندر حرکت معدوم ہو جائے۔ بالفاظ دیگر سکون و حرکت کی کوئی بنیاد ہونی چاہیے۔ یہ بنیاد اس کے نزدیک قوت ہے جو کہ اپنی مقدار میں برقرار اور یکساں رہتی ہے۔ تمام اشیا اسی وقت قوت کا اظہار ہیں اور وہی جوہر یا شے حقیقی ہے جو فعال (ACtiv) ہو۔[۱۲] لائبنیز نے اس طرح مقدار کی بجائے قوت یا توانائی کو جسم یا مادی شے کا مابہ الامتیاز بنایا اور بقائے حرکت کے بجائے بقائے قوت کا نظریہ پیش کیا۔

قوت یا توانائی وہ سادہ ترین اور انتہائی لطیف جوہر ہے جو کہ کائنات کی تمام اشیا کی اساس ہے۔ اس قوت یا توانائی کا صحیح اندازہ ہمیں اپنے داخلی تجربے سے ہوتا ہے۔ اپنے داخلی اور ذاتی تجربے میں توانائی یا قوت ہمیں ایک ذہنی یا روحانی حقیقت محسوس ہوتی ہے۔ خارجی دنیا میں بھی یہی قوت کارفرما ہے۔ قوت یا توانائی کے لاتعداد مراکز ہیں جن کا لامتناہی سلسلہ کہیں نہیں ٹوٹتا۔ لائبنیز اپنی اصطلاح میں ان مراکز قوت یا توانائی کی اکائیوں کو موناد (Monad) کہتا ہے جو کہ اپنی نوعیت و ماہیت کے اعتبار سے روحی اور ذہنی ہیں۔

خدا موناد اعلیٰ (Supreme Monad) ہے اور دیگر مونادوں کا خالق ہے، لیکن خدا اور دیگر مونادوں میں خالق اور مخلوق کے علاوہ کوئی فرق نہیں ہے۔ لائبنیز کے نزدیک مونادوں کا موناد اعلیٰ سے "لمعان" (Fulguration) ہوتا رہتا ہے۔ لمعان کم و بیش فلاطینوس کے صدور (Emanation) کی طرح ہے۔ مونادوں یا ذرات روحی کے درمیان خدا نے پیشگی طور پر ہم آہنگی معین کر چھوڑی ہے۔ اسی لیے علّی رابطہ (Casual Relation) نہ ہونے کے باوجود کائنات کے تمام مونادوں میں توافق و تطابق پایا جاتا ہے۔ کائنات مونادوں یا ذرات روحی کا ایک لامتناہی تدریجی نظام ہے۔ نچلے درجے کے موناد یا جنھیں لائبنیز (Bare Mondas) کہتا ہے جمادات اور دیگر مادّی اشیا کی تشکیل کرتے ہیں۔ جیسے جیسے موناد ارتقا کی منزلیں طے کرتے جاتے ہیں، ان میں حیات و شعور اور عقل و خرد کے آثار پیدا ہوئے جاتے ہیں۔

ہر موناد کی ایک باطنی فعلیت ہے جسے لائبنیز کائنات کی عکاسی (Mirroring the Universe) کا نام دیتا ہے۔ جتنے بھی موناد موجود ہیں وہ اپنے اپنے انداز میں کائنات کی عکاسی کرتے ہیں۔ یہ باطنی فعلیت دراصل ادراک (Perception) کی صلاحیت ہے۔ اپنی خفتہ اور بالقوہ (Potential) حالت میں یہ شہیت (Appetition) کہلاتی ہے۔ کائنات کی زیادہ سے زیادہ واضح عکاسی کرنے اور بہتر سے بہتر ادراک کا ایک فطری رجحان ہر موناد کے اندر موجود ہے اور یہی رجحان اس کے نشوو ارتقا کا باعث بنتا ہے۔

عضویہ (Organism) کے اعضا کم تر درجے کے مونادوں سے متشکل ہوتے ہیں۔ ان کے درمیان روح کا ایک Queen Monad ہوتا ہے۔ جسمانی مونادوں اور روح کے مونادوں کے مابین ''پیشگی معینہ ہم آہنگی''[۱۳] کی وجہ سے مکمل تطابق و توافق قائم رہتا ہے۔ لائبنیز کے نزدیک یہ امر ناممکن ہے کہ عضویہ عدم محض سے وجود میں آئے۔ جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ وجود میں آنے سے قبل عضویہ کسی نہ کسی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ (مثلاً جینس (Genes) کی صورت میں)۔ چونکہ فطرت اپنے تمام پہلوؤں میں لامتناہی طور پر متسلسل ہے اس لیے کسی خلا (Gap) کی اس میں گنجائش نہیں۔ عضویہ اگر عدم محض سے وجود میں نہیں آسکتا تو مرنے کے بعد مطلقاً معدوم بھی نہیں ہوسکتا۔ اس کا بنیادی عنصر (یا روح) کسی نہ کسی صورت میں باقی رہتا ہے۔ وہ اس بات کا قائل ہے کہ حیوانات اور نباتات پہلے سے موجود زندہ اجسام (مثلاً جنین یا بیج) سے وجود میں آتے ہیں اور موت کے بعد بھی کسی نہ کسی شکل میں ان کا وجود باقی رہے گا۔ لائبنیز موت کو بھی موناد کے ارتقائی عمل کا ایک مرحلہ سمجھتا ہے:

> اس طرح نہ صرف ارواح بلکہ حیوانات بھی (عدم سے) وجود میں نہیں آتے......اور نہ ہی یہ فنا ہوں گے۔ ان کی صرف نشوونما ہوتی ہے۔ یہ ملفوف و ملبوس ہو جاتے ہیں، یا لباس سے عاری۔ ان کی صرف تشکیل ہوتی ہے۔ ارواح اپنے اجسام سے مطلقاً تہی نہیں ہو جاتیں اور نہ ہی یکسر نئے اور اجنبی اجسام میں منتقل ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان کا صرف ارتقائی عمل (Metamorphosis) ممکن ہے۔[۱۴]

انسانی روح کو لائبنیز عام درجے کی ارواح سے بلندتر سمجھتا ہے اور اس کی فعلیت یا ادراک کے ارتقا کے لیے اخلاقی قوانین کی پابندی ضروری سمجھتا ہے۔ خدا نے انسانی روح کے موناد کو بطور

خاص اپنی صورت پر تخلیق کیا ہے اور انسان کو چاہیے کہ اس کائنات کو شہرِ خدا (City of God) سمجھے اور خدا کو اس کا خالق و حاکم۔ اس کی کتاب کے عنوان[15] ہی سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مذہب اور فلسفے کو ہم آہنگ کرنا چاہتا ہے۔ مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ لائبنیز نے بقائے دوام کے عام مذہبی نظریے کو اپنی ذراتی روحیت کے حوالے سے فلسفیانہ طور پر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اس عقیدے کا قائل ہے کہ مرنے کے بعد روح اپنی تمام تر عینیت اور تشخص کے ساتھ قائم و دائم رہے گی۔

بقائے دوام کے تصور کے اس مختصر تاریخی جائزے کے آخر میں کانٹ کے نظریے کا ذکر کر دینا بھی بے جا نہ ہوگا۔ ''تنقید عقل محض'' (Critique of Pure Reason) میں کانٹ نے انسانی عقل کی حد بندی کر کے دنیائے مظاہر (World of Phenomena) اور دنیائے حقیقت (World of Noumena) کی تخصیص قائم کی تھی۔ خالص عقل صرف دنیائے مظاہر کے اندر ہی سرگرم کار رہ سکتی ہے۔ دنیائے حقیقت اس کی رسائی سے باہر ہے۔ خدا، آزادی اور بقائے دوام جیسے مسائل کا تعلق دنیائے حقیقت سے ہے۔ اس لیے یہاں عقل عملی (Practical Reason) کام دیتی ہے جس کا تعلق اخلاقی امور سے ہے۔ انسان بلکہ ساری کائنات کی اصل قدر و قیمت کا تعین صرف اخلاقی بنیادوں پر ہی کیا جا سکتا ہے۔ اگر حقیقت مطلقہ کے ادراک کی صلاحیت خالص عقل میں ودیعت کی گئی ہوتی تو ''خدا اور ابدیت کا ہولناک نظارہ مطلقاً ہمارے سامنے رہتا ...... قانون شکنی کی کوئی جرأت نہ کرتا...... اکثر اعمال کی قانون سے مطابقت محض خوف کی وجہ سے ہوتی ...... اور اخلاقی اعمال کا کوئی وجود نہ رہتا۔''[16] خدا، آزادی اور بقائے دوام ایسے اخلاقی مفروضے ہیں جو عقل عملی وضع کرتی ہے۔ حیات بعد الموت، جزا و سزا اور روح کی شخصی بقائے دوام اس لیے ضروری ہیں کہ اس دنیا کے اخلاقی تقاضے بالآخر پورے ہو سکیں۔ اچھے کاموں کی جزا اور برے کاموں کی سزا پانے کے لیے ضروری ہے کہ روح اپنے تشخص اور عینیت کے ساتھ زندہ رہے۔

اس تاریخی جائزے کا مقصد صرف یہ تھا کہ چند مشہور فلسفیوں کے بقائے دوام کے بارے میں نظریات کو بطور نمونہ پیش کیا جائے۔ بقائے دوام ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے حق میں یا اس کے خلاف، بالواسطہ یا بلاواسطہ، ہمیں بے شمار نظریات ملتے ہیں۔ اس لیے ان کا جامع تاریخی جائزہ لینا

کسی ضخیم کتاب کا موضوع تو بن سکتا ہے، مقالے کا نہیں۔

اوپر جن نظریات کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) وہ نظریات جن میں روح کی بقا اور ابدیت کا تصور تو ملتا ہے لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا کہ روح اپنی منفرد حیثیت اور تشخص کے ساتھ زندۂ جاوید رہے گی۔ یہ نظریات اپنی نوعیت کے لحاظ سے متصوفانہ ہیں (مثلاً فلاطینوس اور اسپنوزا کے نظریات)۔ (۲) وہ نظریات جن میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ روح انسان کے مرنے کے بعد اپنے پورے تشخص اور اپنی منفرد حیثیت سے باقی رہے گی (مثلاً افلاطون، ڈیکارٹ اور لائبنیز کے نظریات)۔

دوسری قسم کے نظریات کے بارے میں جو بات ہمیں ذہن میں رکھنی چاہیے یہ ہے کہ ان میں موت کو ایک واقعے (Event) کی حیثیت دی جاتی ہے۔ انسانی زندگی بے شمار واقعات اور حوادث سے عبارت ہے۔ موت کو بھی دوسرے واقعات اور حوادث کی طرح ایک واقعہ یا حادثہ سمجھا جاتا ہے۔ اس پر قدرے تفصیلی بحث ہم آخر میں کریں گے۔

ایک اور نکتہ جو ان نظریات کے مطالعے سے سامنے آتا ہے، یہ ہے کہ ہر فلسفی کا ایک بنیادی مفروضہ ہوتا ہے جس کے ذریعے سے وہ موت و بقا بلکہ حیات و کائنات کے دیگر مسائل کے حل کی کوشش کرتا ہے۔ اگر اس کے بنیادی مفروضے میں کوئی سقم تلاش کر لیا جائے تو اس کے تمام نظریات بیکار ہو جاتے ہیں۔

اقبال کے تصور بقائے دوام کو سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ اس کے ان ابتدائی مسلمات کو ذہن میں رکھا جائے جن سے اس کا مجموعی فلسفہ ابھرتا ہے۔

ڈیکارٹ کی طرح اقبال بھی شعوری تجربے کو اپنے فکری سفر کا آغاز سمجھتا ہے۔ تاہم وہ شعوری تجربے کا تجزیہ اور تشریح بالکل مختلف انداز میں کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شعوری تجربہ اپنا اظہار تین سطحوں پر کرتا ہے۔ یہ سطحیں یا مدارج ہیں مادہ، حیات اور شعور۔ مادہ طبیعیات کا موضوع ہے، حیات حیاتیات کا اور شعور نفسیات کا! اقبال کا کام ان تینوں کی تحقیقات کی روشنی میں ایک جامع نظریۂ کائنات وضع کرنا ہے۔ اس طریق کار سے مندرجہ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:

(الف) مادہ کا قدیم تصور کہ یہ مستقل بالذات اور ''ٹھوس'' حقیقت ہے، جدید طبیعیات کی رو سے غلط ثابت ہو جاتا ہے۔ آئن سٹائن (Einstein) کے نظریۂ اضافیت اور وائٹ ہیڈ

(Whitehead) کی تحقیقات کی رو سے مادّہ دراصل باہم دگر مربوط حوادث (Interrelated Events) کا ایک نظام ہے۔

(ب) شعوری تجربہ زمان میں زندگی کا نام ہے۔

(ج) زمانِ محض (Pure Time) دراصل دوران (Duration) ہے یا غیر متسلسل تغیر (Change without Succession) ہے۔

(د) حیات ایک خودی (Ego) ہے جس میں خود ارتکازی (Self Centralisation) کا رجحان پایا جاتا ہے اور اس کے فعال (Efficient) اور بصیر (Apprecjative) پہلو ہوتے ہیں۔

اقبال نے ان ابتدائی مسلمات کی بنیاد پر حقیقت مطلقہ کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا اسے ہم مختصر طور پر یوں بیان کر سکتے ہیں۔ مادّہ باہم دگر مربوط حوادث یا واقعات پر مشتمل ہے اور قدیم طبیعیات کا یہ تصور، کہ مادّہ ٹھوس اور قائم بالذات حیثیت رکھتا ہے، غلط ہے۔ مادے کو توانائی (Energy) کی امواج سمجھنا چاہیے۔ حیات کو اقبال مادے پر مقدم سمجھتا ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ مادے اور حیات کی تخصیص ہی اس کے نزدیک فروعی ہے۔ شعور کے بارے میں اس کا یہ خیال ہے کہ یہ حیات کے ارتقائی سفر میں کسی خاص مرحلے پر ظہور پزیر ہوتا ہے:

> شعور...... حیات ہی کا ایک پس مظہر (Epiphenomenon) ہے اور اس کا وظیفہ یہ کہ زندگی کے لگاتار آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطۂ نور مہیا کرے۔ وہ اطناب (Tension) کی ایک حالت ہے، ارتکاز بالذات کی ایک کیفیت، جس کی بدولت زندگی ہر ایسی وابستگی اور یاد کا راستہ روک لیتی ہے جس کا ہر اس عمل سے، جو کسی خاص موقع پر سرزد ہوتا ہے، کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے حدود بھی متعین نہیں، کیونکہ وہ حسب اقتضا کبھی سمٹ اور کبھی پھیل جاتا ہے۔[۱۷]

حقیقتِ مطلقہ کو اقبال ایک ایسی ناقابلِ تقسیم وحدت سمجھتا ہے جس میں مادہ، حیات اور شعور باہم دگر یوں گھلے ملے ہوئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا ہے۔ عقل اپنی سہولت کے لیے ان کو علیحدہ علیحدہ کرتی ہے، ورنہ حقیقت میں یہ تینوں پہلو غیر تقسیم پزیر ہیں۔ اس لیے اقبال نے نفسِ فعّال اور نفسِ بصیر کی تخصیص کی تھی۔[۱۸] نفس فعال حقیقت کا اس کی اساسی وحدت اور کلیت کا وجدانی طور پر ادراک کرتا ہے۔ عقل کی سطح پر دیکھا جائے تو کائنات کے اندر ہمیں مادہ،

حیات اور شعور علیحدہ علیحدہ اصولوں کی حیثیت سے کارفرما نظر آتے ہیں، لیکن اگر نفسِ بصیر کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو کائنات ہمیں توانائی کی ایک ایسی لہر کی مانند نظر آئے گی جس میں دائمی بہاؤ کی کیفیت پائی جاتی ہے اور جس میں مادہ، حیات اور شعور باہم دگر گھل مل جاتے ہیں۔ توانائی کے اس سیلِ رواں کو اقبال تخلیقی سمجھتا ہے۔ وہ برگساں کے اس خیال سے متفق نہیں کہ حیاتی لہر lan (EVital) مقصد و غایت سے عاری ہے۔ برگساں کا خیال تھا کہ اگر حیاتی لہر میں مقصد و غایت کو بھی شامل کر دیا جائے تو اس کی تخلیقی حیثیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس اقبال کا یہ خیال ہے کہ مقصد سے مراد اگر دور کا نصب العین ہو تو مستقبل پہلے سے کھنچے ہوئے خط کی مانند بن جائے گا۔ اس طرح بلا شبہ حیاتی لہر کا ارتقا معین (Determined) ہو جاتا ہے اور ارتقائی حرکت تخلیقی نہیں رہتی۔ لیکن مقصد کو اگر اندرونی غایت کے طور پر تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ایک طرف ارتقائی حرکت کی تخلیقی حیثیت برقرار رہتی ہے تو دوسری طرف ارتقا اندھے عمل کے بجائے با مقصد اور غایتی بن جاتا ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک نئے نئے مقاصد خود حیاتی لہر کے اندر سے مسلسل ابھرتے رہتے ہیں۔ یہ کسی خارجی نصب العین کی طرف پیش قدمی نہیں کرتی، بلکہ اپنے ہی باطنی تقاضوں کی تکمیل میں آگے بڑھتی رہتی ہے۔

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ مادہ، حیات اور شعور اور غایت کی ایک ایسی غیر تقسیم پزیر وحدت ہے جو مسلسل آگے ہی آگے بڑھتی جا رہی ہے اور مستقبل اس کے سامنے ''کھلے امکان'' (Open Possibility) کی صورت میں موجود ہے۔ اس حقیقتِ مطلقہ کو اقبال انا (Ego) سے تعبیر کرتا ہے:

> حاصل کلام یہ کہ جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے جملہ حقائق پر نفسِ فعال اور نفسِ بصیر دونوں پہلوؤں سے ایک جامع اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ ایک بابصر (Rational) اور خلاق (Creative) مشیت (Will) ہے جس کی تعبیر اگر ایک 'انا' کی حیثیت سے کی جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ہم اس کا قیاس ذاتِ انسانی پر کر رہے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ زندگی جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہو رہا ہے کوئی بے شکل سیال نہیں، بلکہ ایک وحدت آفریں اصول، ایک ائتلافی فعالیت ہے جو ایک جسم زندہ کے انتشار پذیر میلانات کو سہارا دیتے ہوئے کسی مقصد کی خاطر ایک نقطے پر لے آتی ہے۔[19]

حقیقت مطلقہ کی اس تشریح میں یہ بات قابل غور ہے کہ اقبال اسے انا (یا لائبنیز کی اصطلاح میں موناد) قرار دیتا ہے:

......تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بابصر اور تخلیقی مشیت ہے جس کو بوجوہ ایک 'انا' ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق 'انا' (Absolute Ego) ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا۔[20]

اقبال حقیقتِ مطلقہ یا انائے مطلق کو توالد و تناسل سے بالاتر سمجھتا ہے۔ اس لیے وہ کہتا ہے کہ ہمیں اس کا قیاس ذات انسانی پر نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ''اناؤں'' کا ایک پورا تدریجی نظام جو ادنیٰ سے اعلیٰ درجوں تک پھیلا ہوا ہے کس طرح عالم وجود میں آ جاتا ہے؟ یہاں اقبال یہ کہتا ہے کہ ''انائے مطلق سے صرف اناؤں کا ہی ظہور ہو سکتا ہے''۔ ظہور کے لیے اقبال نے لفظ Proceed استعمال کیا ہے۔ لائبنیز نے مونادوں کے ظہور پذیر ہونے کے لیے لمعان (Fulguration) کا لفظ استعمال کیا تھا۔ یہ دونوں الفاظ کم و بیش ''صدور'' کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ اقبال اس ضمن میں کہتا ہے:

......بہر کیف میری رائے میں حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطور ایک 'انا' ہی کے کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک انیتِ مطلقہ سے انیتوں (Egos) ہی کا صدور ممکن ہے۔ یا پھر دوسروں لفظوں میں یوں کہیے کہ انیتِ مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار، جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا چاہیے، ان وحدتوں کی شکل میں ہی ہوتا ہے جن کو ہم 'انا' سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادّی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب کی حیثیت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشافِ ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہٰذا قدرتِ الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجہ ہستی پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک 'انا' ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انیت یا خودی کے اظہار کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا۔ بااین ہمہ بزمِ ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے۔ اور ذاتِ انسانی میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بھی تو اسی لیے حقیقتِ مطلقہ کو انسان کی رگِ جاں سے قریب تر ٹھہرایا، کیونکہ یہ حیاتِ الٰہیہ ہی کا سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔[21]

یہ ہے حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں اقبال کا تصور جس میں اس نے کائنات کو خودی کا ایک بلند ہوتا ہوا آہنگ قرار دیا ہے، یعنی مادّی جواہر سے لے کر انسان تک اناؤں کا ایک تدریجی نظام ہے۔ متناہی انائیں انائے مطلق کے سیلِ رواں میں یوں ظہور پذیر ہوتی ہیں جیسے پانی میں موتی۔ صدف میں ٹپکنے سے پہلے موتی پانی کی بوند ہوتا ہے لیکن موتی بننے کے بعد یہ پانی سے مختلف اور متغائر ہو جاتا ہے۔ مندرجہ بالا اقتباس میں اقبال کا نہ صرف حقیقتِ مطلقہ کا تصور مضمر ہے بلکہ اس میں بقائے دوام کے بارے میں اس کے اساسی اور فلسفیانہ اصول کا بھی تعین ہو جاتا ہے۔

بقائے دوام کے مسئلے سے بحث اقبال نے چوتھے خطبے میں کی ہے۔ سب سے پہلے وہ ابن رشد کے نظریۂ بقائے دوام کا ذکر کرتا ہے اور اس کے اس بنیادی سقم کی طرف اشارہ کرتا ہے جو حس (Sense) اور عقل (Reason) کی تفریق سے پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تفریق قرآن کی قائم کردہ نہیں کیونکہ قرآن میں نفس اور روح کے جو الفاظ استعمال کیے گئے ہیں ان سے یہ مراد لی جاسکتی ہے کہ جسم اور روح یا حس اور عقل دو متضاد اصول ہیں۔[۲۲] اس سے قبل ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ ارسطو کے بعض شارحین نے عقلِ فعّال کے نظریے کی بنا پر بقائے دوام کو ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ ابن رشد بھی انھی میں سے ایک ہے، لیکن اس کے استدلال میں جو چیز بالآخر پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے وہ یہ ہے کہ ''بنی نوع انسان اور تہذیب و تمدن کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا۔ نہیں ثابت ہوتا تو یہ کہ فرد کو بقائے دوام حاصل ہے''۔[۲۳] اقبال کے نزدیک ابن رشد نے بھی ولیم جیمز کی طرح یہ غلط نتیجہ اخذ کیا ہوا تھا کہ شعور کی مادے سے ماورا اپنی مستقل اور قائم بالذات حیثیت ہے اور وہ جسم کو وقتی اور عارضی مصلحتوں کے تحت محض آلۂ کار کی حیثیت سے استعمال کرنے کے بعد اس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جدا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اقبال کانٹ کی اخلاقی دلیل کا جائزہ لیتا ہے اور اس پر مندرجہ ذیل اعتراضات کرتا ہے:

(الف) کانٹ کے تصور بقائے دوام سے بحث کرتے ہوئے ہم یہ پہلے دیکھ آئے ہیں کہ وہ بقائے دوام کو ''عقلِ عملی'' کا ایک سلسلہ سمجھتا ہے۔ بقائے دوام پر یقین رکھنے کے لیے ہم اس لیے مجبور ہیں کہ اخلاقی فضائل اور مسرت و سعادت کے متبائن تصورات میں ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔ ''لیکن...... جو بات غیر واضح رہ جاتی ہے وہ یہ ہے کہ فضائلِ اخلاق اور مسرت و سعادت کی تکمیل کے اس عمل کو اتنے لامتناہی زمانے کی ضرورت کیوں ہے؟''[۲۴]

(ب) عقل کا دوسرا سلسلہ خدا ہے جو کہ فضائلِ اخلاق اور مسرت و سعادت کے تصورات کو

ہم آہنگ کرتا ہے۔ یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ وہ یہ ہم آہنگی کیوں کر پیدا کرتا ہے۔

(ج) وہ لوگ جو اس استدلال سے مطمئن نہیں وہ جدید مادیت کی رو سے کہہ سکتے ہیں کہ شعور اور اس کی تمام کیفیات مادّی عمل ہی سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اس طرح اخلاقی شعور بھی دماغ کی پیداوار ہے اور دماغ کی ہلاکت و فنا کے ساتھ ہی ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے گا۔ اقبال کے نزدیک کانٹ کی اخلاقی دلیل تسلی بخش نہیں۔

زمانۂ جدید کے فلسفیوں میں اقبال نٹشے سے زیادہ متاثر ہوا ہے تاہم وہ اس کے نظریۂ ''تکرارِ ابدی'' (Enternal Recurrence) پر کڑی تنقید کرتا ہے۔ نٹشے نے اپنے دور کی طبعیات سے متاثر ہو کر یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ حقیقت توانائی کے لاتعداد مراکز سے تشکیل پاتی ہے۔ ان مراکز کے امتزاج سے جو اشیا آج منصۂ شہود پر آئی ہیں ماضی میں بھی بے شمار دفعہ پیدا ہو چکی ہیں اور مستقبل میں بھی اسی طرح پیدا ہوتی رہیں گی۔ فوق البشر (Superman) کے مراکزِ توانائی کا امتزاج ماضی میں بھی لاتعداد دفعہ ہو چکا ہے اور مستقبل میں بھی ہوتا رہے گا، یعنی مراکز توانائی کے امتزاج کی تکرار ابدی طور پر جاری و ساری ہے۔

یہ نظریہ دراصل ہندوؤں کے نظریۂ اواگون کا ہی ایک روپ ہے۔ اقبال اس پر تنقید کرتے ہوئے اسے بدترین قسم کی تقدیر پرستی قرار دیتا ہے۔ فوق البشر کے مستقبل میں ظاہر ہونے کا یقین زندگی سے سارا تخلیقی حسن چھین لیتا ہے اور انسان کے تمام رجحانات عمل فنا ہو جاتے ہیں۔[۲۵]

دورِ جدید کے ان مشہور نظریات کی تنقید و تردید کے بعد اقبال بقائے دوام کے مسئلے کے حل کے لیے قرآن مجید کی طرف رجوع کرتے ہوئے بعض آیات کا حوالہ دیتا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے قرآن کا تصور بقائے دوام قدرے اخلاقی ہے اور قدرے حیاتیاتی۔ اس ضمن میں وہ تین نکتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری سمجھتا ہے:

(الف) یہ کہ خودی کا ظہور اگرچہ زمانے (Time) سے وابستہ ہے لیکن اس کا وجود زمانے پر متقدم نہیں۔

(ب) قرآن اس امر کو قطعی طور پر خارج از امکان قرار دیتا ہے کہ مرنے کے بعد انسان پھر کرۂ ارض پر واپس آئے گا۔......

(ج) یہ کہ متناہیت کو بدبختی سے تعبیر کرنا غلطی ہے۔[۲۶]

یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اقبال کے نزدیک ''انا'' یا خودی کا ظہور حیاتِ الٰہیہ کے

سیل رواں میں ہوتا ہے۔ چنانچہ زمان میں ایک نقطۂ آغاز ہے۔ اس کو زمانے پر تقدم حاصل نہیں۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ حیاتِ الٰہیہ کے سیل میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے ہیں۔ خودی کا آغاز اگرچہ زمانے میں کسی مخصوص نقطے پر ہوتا ہے تاہم وجود میں آجانے کے بعد وہ اسے غیر فنا پزیر سمجھتا ہے۔ اس کے فلسفے میں بقائے دوام کا یہی مفہوم ہے، یعنی جس کا آغاز ہوا انجام نہ ہو، لیکن جس کا نہ آغاز ہوا اور نہ انجام وہ ابدی (Eternal) ہوگا۔[۲۷] انائے مطلق اس لحاظ سے ابدی ہے کیونکہ اس کا کوئی نقطۂ آغاز یا آفرینش نہیں۔ انائے انسانی بقائے دوام رکھتی ہے۔ کیونکہ اس کا ایک نقطۂ آغاز ہوتا ہے۔[۲۸]

موت کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے تک ایک ایسا وقفہ ہے جسے قرآن ''برزخ'' سے تعبیر کرتا ہے۔ برزخ موت اور بعثت بعد الموت کے درمیان انتظار اور توقف کی ایک ایسی حالت ہے جس میں خودی استمرار وجود کے نئے تقاضوں کے لیے خود کو تیار کرتی ہے۔ حیات مادّی کے اندر بھی نفسِ انسانی زمان و مکان کے مروجہ پیمانوں سے ہٹ کر کچھ عجیب و غریب تجربات و کیفیات میں گزرتا ہے، مثلاً خواب کی حالت میں تاثرات۔ ذہن کا غیر معمولی ارتکاز یا موت کے وقت حافظے میں غیر معمولی اضافہ۔ یہ سب اس بات کا ثبوت ہیں کہ خودی زمانے کا ایک نہیں کئی معیار قائم کر سکتی ہے۔ لہٰذا برزخ بھی انتظار اور توقف کی کوئی انفعالی حالت نہیں (جس میں خودی کا وجود کالعدم ہو جاتا ہے جیسا کہ متکلمین کا خیال تھا)، بلکہ خودی کا وہ عالم ہے جس میں اسے حقیقت مطلقہ کے بعض نئے پہلوؤں کی جھلک نظر آتی ہے اور جن سے تطابق و توافق کے لیے اسے اپنے آپ کو تیار کرنا پڑتا ہے۔[۲۹]

زندگی میں انائے انسانی کو یہ موقع ملتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو مستحکم کرے۔ خودی کا استحکام شخصیت کی اخلاقی تربیت و تعمیر پر منحصر ہے۔ یہ اقبال کے فلسفۂ خودی کا نہایت اہم پہلو ہے۔ گزشتہ بیان سے تاثر ابھرتا ہے کہ انسانی شخصیت چاہے کیسی بھی ہو ایک دفعہ معرض وجود میں آجانے کے بعد بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ اقبال اس بات کی نفی کرتے ہوئے بقائے دوام کو اخلاقی نشو و نما کے ساتھ مشروط کر دیتا ہے۔ جو انسان اپنی شخصیت کی تعمیر نہیں کرتے وہ بقائے دوام کے اہل نہیں قرار پاتے۔ دیکھنے کو وہ ساری عمر دوسرے انسانوں کی طرح زندہ رہتے ہیں لیکن درحقیقت ان میں اور مردوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ حیات کا مرکزی اصول ......خودی......

ان کے اندر مردہ رہتا ہے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں اقبال نے کہا:

بانگِ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں
روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد
مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد[۳۰]

یا

دلت می لرزد از اندیشۂ مرگ
ز بیمش زرد مانند زریری
بخود باز آ خودی را پختہ تر گیر
اگر گیری، پس از مردن نمیری[۳۱]

بقائے دوام ایک ایسا انعام ہے جس کے حصول کے لیے انسان کو مسلسل جدوجہد اور سخت آزمائشوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ جو انسان زندگی میں ''روح'' سے تہی رہتے ہیں اور مردوں کی سی زندگی گزارتے ہیں، یعنی اپنی شخصیت کی نشوونما اور خودی کے استحکام سے غافل رہتے ہیں، وہ اس انعام کے حق دار نہیں۔ تاہم ایسے لوگ بھی کالعدم نہیں ہو جائیں گے بلکہ انھیں جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔ جہنم اقبال کے نزدیک کوئی ''ھاویہ'' یا عقوبت خانہ نہیں جسے کسی خدائے منتقم نے اس لیے تیار کر رکھا ہے کہ گناہ گار اس میں ہمیشہ گرفتارِ عذاب رہیں۔ جہنم تادیب کا ایک عمل ہے تا کہ ''جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے، وہ پھر رحمتِ خداوندی کی نسیم جاں فزا کا اثر قبول کر سکے''۔[۳۲] یہاں اقبال کانٹ کی اخلاقی دلیل اور یہودی عقیدے سے ہٹ کر جہنم کی ایک نئی توجیہہ پیش کرتا ہے جس میں عذاب کا عمل انتقامی کارروائی نہیں بلکہ اصلاحی اور تادیبی عمل نظر آتا ہے۔ اس طرح وہ جنت کو تعطل یا عیش و آرام کی حالت نہیں سمجھتا۔ افلاطون کے اعیانِ ثابتہ میں سکون و ثبات ہے اور حرکت و ارتقا کی کوئی گنجائش نہیں۔ افلاطون کے نزدیک مرنے کے بعد انسانی روح اس دنیا میں لوٹ جاتی ہے اور ابدی سکون میں زندہ رہتی ہے۔ اقبال اس کے برعکس جنت کو اسی زندگی کا تسلسل سمجھتا ہے جس کی اصل ارتقا کی اور تحریک ہے۔ چنانچہ ''انسان (جنت میں بھی) اس ذاتِ لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لیے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے، ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔''[۳۳]

ایک سوال جو فطری طور پر قاری کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ انسان کی بعثتِ ثانیہ

کس حیثیت میں ہوگی؟ کیا آخرت میں لوگ غیر جسمی ارواح کی مانند عالم برزخ سے نکلیں گے یا اپنے موجودہ جسموں کے ساتھ دوبارہ اٹھیں گے؟ یہ مسئلہ فلاسفۂ اسلام اور علمائے الہیات کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے اور شاہ ولی اللہ کا بھی یہ نظریہ ہے کہ انسان کی بعثت ثانیہ کسی نہ کسی مادی پیکر کے ساتھ ہوگی۔ اقبال کے نزدیک ان کے اس نظریہ کی وجہ یہ ہے کہ جب انائے انسانی کا تصور بحیثیت ایک فرد کے کیا جاتا ہے تو اسے کسی مقام یا تجربی پس منظر (Empirical Background) سے نسبت دینا ضروری ہو جاتا ہے تاکہ اسے موجود فی المکان اور دیگر اشیا اور افراد سے متبائن محسوس کیا جا سکے، یعنی اس کی عینیت اور تشخص کی تعیین کے لیے مکانی یا مادّی حوالہ (جسم) کا ہونا ضروری ہے۔ اقبال قرآن کے حوالے سے اس بات کی تو تصدیق و تائید کرتا ہے کہ مرنے کے بعد انائے انسانی کا تسلسل ایک منفرد وحدت کی حیثیت سے برقرار رہے گا، لیکن وہ کہتا ہے:

> ......ہمیں نہیں معلوم تو یہ کہ یہ سب کچھ ہوگا کیسے، کیونکہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ انسان کا معاد کسی نہ کسی جسدِ عنصری سے وابستہ ہے، خواہ اس جسد عنصری کی حیثیت کچھ بھی ہو اور سردست ہم اسے سمجھ بھی نہ سکیں، جب بھی بعثِ ثانیہ کے باب میں ہمیں کوئی بصیرت حاصل نہیں ہوتی۔[۴۴]

اقبال یہ تو تسلیم کرتا ہے کہ بعث ثانیہ میں ہر انسان کی عینیت اور تشخص برقرار رہے گا، تاہم وہ یہ کہتا ہے کہ اس سلسلے میں کیا طریق کار اختیار کیا جائے گا، اس کا ہمیں علم نہیں۔ جسد عنصری کو کیسے یکجا کیا جائے گا؟ آیا موجودہ جسم کو ہی زندہ کیا جائے گا یا کسی اور مناسب جسم کے ساتھ روح انسانی اٹھے گی؟ ان سوالوں کے بارے میں ہم کوئی حتمی رائے قائم کرنے سے قاصر ہیں کیونکہ یہ ایک ایسی دنیا میں وقوع پذیر ہوگا جس میں موجودہ زمانی اور مکانی پیمانے یکسر بدل جائیں گے۔

شروع میں بقائے دوام کے نظریات کا جو ہم نے تاریخی جائزہ لیا ہے اس سے ان کی دو قسمیں سامنے آئی تھیں...... اولاً وہ نظریات جن کی رو سے روح انسانی حقیقت مطلقہ میں مدغم ہو کر اپنی انفرادیت کھو بیٹھی ہے، مثلاً فلاطینوس اور اسپنوزا کے نظریات، اور ثانیاً وہ جن کی رو سے روح اپنا تشخص اور انفرادیت برقرار رکھتی ہے، مثلاً افلاطون اور لائبنیز کے نظریات۔ اقبال کا نظریۂ بقائے دوام دوسری قسم سے تعلق رکھتا ہے اور لائبنیز کے نظریے سے قریب ہے۔ لائبنیز اور

اقبال دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ حیات کا تسلسل ختم نہیں ہوگا۔

اقبال کے نظریے میں مندرجہ ذیل امور سامنے آتے ہیں:

(الف) خودی مرنے کے بعد اپنی عینیت برقرار رکھے گی۔

(ب) حیاتی تسلسل موت سے منقطع نہیں ہوگا۔

(ج) بقائے دوام کے امیدوار صرف وہی ہوسکتے ہیں جنھوں نے اپنی خودی کو مستحکم کیا ہو۔

(د) وہ لوگ جنھوں نے اپنی انا اور شخصیت کی نشوونما نہ کی ہو، وہ اس زندگی میں بھی مردوں سے بدتر ہیں اور آخرت میں بھی ایک طویل عرصے کے لیے بغرض اصلاح جہنم میں رہیں گے۔[۳۵]

آخر میں ہم ایک اعتراض کا جائزہ لیتے ہیں۔ لوگ بالعموم موت کو ایک واقعہ (Event) سمجھتے ہیں۔ جس طرح زندگی دیگر واقعات وحوادث سے عبارت ہے ویسے موت بھی ایک واقعہ یا حادثہ ہے۔ ہمیں اکثر یہ بتایا جاتا ہے کہ موت ہر شخص کے تجربے کا حصہ ہے یا ہر ذی روح موت کا مزا چکھے گا۔ مشہور فلسفی وٹگنسٹائن (Wittegenstein) یہ کہتا ہے: ''موت زندگی کا ایک واقعہ نہیں، کیونکہ ہم موت کا تجربہ کرنے کے لیے زندہ ہی نہیں رہتے۔''[۳۶] اس لیے ہم موت کو اپنے تجربات وحوادث کے زمرے میں شمار نہیں کرسکتے۔ یہ کہنا ''میں درد محسوس کرتا ہوں'' میری اپنی زندگی کے ایک واقعے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ دوسروں کی موت کے بارے میں بھی بات کی جاسکتی ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں شخص مرگیا ہے یا اس کا عضو یہ ہلاکت کا شکار ہوگیا ہے، لیکن ہم اپنی موت کو اپنا ایک تجربہ نہیں کہہ سکتے۔

اقبال موت کو خودی کی زندگی کا ہی ایک واقعہ سمجھتا ہے۔ وٹگنسٹائن یہ کہے گا کہ اقبال کا مفروضہ غلط ہے کیونکہ اپنی موت انسان کے ذاتی تجربے کی حدود میں نہیں آتی۔ اس اعتراض کا جواب بہت آسان ہے۔ انسان کی زندگی میں کئی ایسے حادثات رونما ہوسکتے ہیں جن کا اسے کوئی شعوری تجربہ نہیں ہوسکتا، مثلاً گہری نیند، بے ہوشی یا سکتہ، یہ کیفیات ہیں جو انسان پر وارد ہوسکتی ہیں، تاہم ان کا اسے شعوری تجربہ نہیں ہوسکتا۔ اگر خود اس زندگی میں ایسی کیفیات انسان پر وارد ہوسکتی ہیں تو موت کو ایسا واقعہ یا تجربہ کیوں نہیں سمجھا جاسکتا جس سے انسان دوچار ہوتا ہے، لیکن حیاتی تسلسل کا انقطاع نہیں ہوتا؟

❁ ❁❁ ❁

حوالہ جات وحواشی

1- Bertrand Russell ل أ *History of Western Philosophy*, p.36

۲- مثال کے طور پر قرآن حکیم میں سورہ فیمٰہ کا حیات الموت کے بارے میں استدلال ملاحظہ کیجیے۔

۳- مزید تفصیل کے لیے دیکھیے افلاطون کا مکالمہ ''فیڈو'' ("Phaedo") E۸۵ اور C۹۱۔

۴- ڈی اینما (De Anima)، ا ے ۴۰۲۔

۵- انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی، ۱۴۴/۴

۶- ارسطو، ڈی اینما، ص ۱۴۳ اے۔

۷- انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی، ۱۴۵/۴۔

۸- اس مقالے میں اتنی گنجائش نہیں کہ موت اور بقائے دوام پر مذہبی عقائد کے حوالے سے بھی بحث کی جائے۔ اس مقصد کے لیے ملاحظہ کیجیے Jacques Choron کی کتاب *Death in Western Thought* باب ۷، ۸۔

۹- ڈیکارٹ، ''روح کے جذبات'' (*Passions of the Soul*) ترجمہ نارمن کسپ سمتھ، لندن ۱۹۵۲۔

10- *Sub species eternitetus*۔

۱۱- ایچ، اے، وولفسن، اسپنوزا کا فلسفہ، نیویارک، ۱۹۵۸۔

12- Frank Thilly, *History of Philosophy*, p.386.

13- - Pre-established harmony

14- Liebniz, *Principles of Nature & Grace*, p.414.

۱۵- ایضاً۔

16- Kant ل أ *Critique of pure Reason*, P.241.

۱۷- سید نذیر نیازی، مترجم، (اقبال) تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۶۲۔

۱۸- یہ تقریباً ویسی ہی تخصیص ہے جو برگساں (Bergson) نے عقل اور وجدان میں قائم کی تھی۔

۱۹- سید نذیر نیازی مترجم، مذکور، ص ۹۲۔

۲۰- ایضاً، ص ۹۵۔

۲۱- ایضاً، ص ۱۰۹۔۱۱۰۔

۲۲- ایضاً، ص ۱۴۹۔

۲۳- ایضاً،ص ۱۶۹۔۱۷۰۔

۲۴- ایضاً،ص ۱۷۱۔

۲۵- ایضاً،ص ۱۷۵۔

۲۶- ایضاً،ص ۱۷۵،۱۷۶۔

۲۷- اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ کیجیے میرا مقالہ ''اقبال کا تصور ابدیت'' (انگریزی)، اقبال ریویو، اپریل ۱۹۷۷۔

۲۸- سید نذیر نیازی مترجم، کتاب مذکور، ص ۱۸۳۔

۲۹- ایضاً،ص ۱۸۱۔

۳۰- ''ارمغان حجاز''، کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۰/۶۶۲۔

۳۱- ''پیام مشرق''، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۱/۲۱۱۔

۳۲- سید نذیر نیازی، مترجم، کتاب مذکور، ص ۱۸۶۔

۳۳- ایضاً،ص ۱۸۶۔

۳۴- ایضاً،ص ۱۸۴۔

۳۵- یہاں اقبال کے بقائے دوام کے تصور پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ جن لوگوں نے خودی کو مستحکم نہ کیا ہو، دوبارہ اٹھائے تو وہ بھی جائیں گے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔ اس طرح ان کی بھی زندگی کا تسلسل برقرار رہے گا۔ تو پھر اقبال بقائے دوام کو ایسا ''انعام'' کیوں قرار دیتا ہے جس کے حصول کے لیے ہمیں جدوجہد کرنی چاہیے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک اصل زندگی خودی کے استحکام پر مبنی ہے۔ لوگ سفلی سطح پر بھی زندہ رہتے ہیں، پاگل اور فاتر العقل لوگ بھی زندہ رہتے ہیں، لیکن ان کے اندر زندگی کا ارتقائی اور ارتباطی اصول (یعنی خودی) پراگندہ ومنتشر ہو چکا ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کو قید خانوں، پاگل خانوں یا اصلاح خانوں میں رکھا جاتا ہے۔ زندہ ہونے کے باوجود انھیں حیات اجتماعی میں حصہ لینے کے اہل نہیں سمجھا جاتا۔ اقبال یہ سمجھتا ہے کہ حیات کا ارتقائی عمل موت کے بعد بھی جاری رہے گا، اور اس میں حصہ لینے کی اہل وہی خودی ہو جس نے دنیاوی زندگی میں استحکام حاصل کر لیا ہو۔ چنانچہ بقاء دوام کا مفہوم یہ ہے کہ انائے انسانی حیاتِ الٰہیہ کے سیل رواں میں اپنی عینیت برقرار رکھتے ہوئے مسلسل ارتقاپذیر رہے۔

36- Witteogenstein, *Traclatus Logico Philosophicus.*

❀ ❀❀ ❀

اقبال اور قرآن

قرآن حکیم کا نزول اس دور میں ہوا جب انسانیت جادوگروں، فریب کاروں اور کاہنوں کے چنگل میں پھنسی ہوئی تھی۔ فرسودہ روایات اور نسلی وقبائلی عصبیتوں پر قائم نظامہائے معاشرت اپنی افادیت کھو چکے تھے۔ ہر طرف توہمات اور خرافات کا دور دورہ تھا۔ گزشتہ انبیاء کو معجزے عطا ہوا کرتے تھے تاکہ وہ ساحروں اور کاہنوں کے مکروفریب کا مقابلہ کرسکیں اور لوگوں کو دعوت حق دے سکیں۔ لیکن لوگوں نے پھر بھی برحق انبیاء کو جھٹلایا اور ان کی تعلیمات سے اعراض برتا۔ قرآن نے اصولی طور پر معجزوں کی حوصلہ شکنی کی اور لوگوں کو مشاہدے، تجربے اور عقلی استدلال کے ذریعہ سے دعوت حق دی۔ قرآن حکیم میں متعدد جگہوں پر مخالفین کے اُس اعتراض کو بیان کیا گیا ہے کہ اگر قرآن واقعی منزل من اللہ ہوتا تو اس کے ساتھ کوئی فرشتہ اترتا یا کوئی خزانہ نازل ہوتا یا رسول اللہ ﷺ کے لیے کوئی باغ بنا دیا جاتا جس سے آپ ﷺ رزق حاصل کرتے۔ پھر اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اگر ایسا ہو بھی جاتا تو یہ لوگ پھر بھی راہ راست پر نہ آتے اور نبی ﷺ کو برحق تسلیم نہ کرتے۔ خارق عادت واقعات کے مطالبے کی بجائے قرآن حکیم میں جس چیز پر زور دیا گیا ہے وہ عقل وخرد اور مشاہدہ وتجربہ کا استعمال ہے۔ لوگوں کو بجائے معجزات کا مطالبہ کرنے کے انفس و آفاق پر غور وفکر کی ترغیب دی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے قدیم اور توہم پرستانہ سماجی نظام کو ختم کر کے ایک ایسے روشن دور کا آغاز کیا جس میں بتدریج عقل وخرد اور تجربہ ومشاہدہ کو مشعلِ راہ بنانے کا رجحان فروغ پاتا گیا۔

معجزات وخوارق کی حوصلہ شکنی کے باوجود اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کی صورت میں ایک ایسا ابدی اور زندہ معجزہ دنیا کے سامنے رکھ دیا جس کے تہہ در تہہ اسرار وغوامض کو سمجھنے میں صدیوں سے ذہن انسانی کوشاں ہے۔

یہاں یہ موقع نہیں کہ قرآن کے اعجاز پر تفصیلی بحث کی جائے۔ صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ

بلند پایہ مضامین اور نادر اسلوب کی حامل یہ کتاب ایک ایسے نبی کے قلب پر اتاری گئی جو نہ تو اس سے پہلے کچھ پڑھ سکتا تھا اور نہ ہی اپنے ہاتھ سے کچھ لکھ سکتا تھا۔

وَمَا كُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِهٖ مِنْ كِتٰبٍ وَّلَا تَخُطُّهٗ بِيَمِيْنِكَ اِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُوْنَ (العنکبوت: ۴۸)

قرآن سے پہلے نہ تو کوئی کتاب پڑھتا تھا اور نہ اپنے داہنے ہاتھ سے لکھتا تھا۔ اگر ایسا ہوتا تو اہل باطل شبہ میں پڑتے۔

پھر اس کتاب کی حفاظت کا ایسا سامان کیا گیا کہ تقریباً ڈیڑھ ہزار سال گزرنے کے باوجود اس میں ایک لفظ بلکہ ایک شوشے تک میں تبدیلی نہ ہوسکی۔ اس کی سب سے بڑی معجز نمائی یہ ہے کہ ہر عہد اور ہر دور کی انسانی بصیرت اس سے اپنی ضروریات کے مطابق استفادہ کرتی رہی ہے۔ یہ گویا ایک ایسا مجلیٰ و مصفی آئینہ ہے جس میں جھانک کر ہر نسل اپنے عیوب و نقائص سے آگاہ ہوسکتی ہے اور اپنی اصلاح کرسکتی ہے۔ اس کا یہ چیلنج بھی ابدی ہے کہ اس کی ایک سورۃ جیسی سورۃ بنا کر دکھاؤ۔

یہ برصغیر کے مسلمانوں کی خوش بختی تھی کہ یہاں علامہ اقبال جیسا شاعر پیدا ہوا جس کے قلب و نظر میں روح قرآن اپنی تمام تر جامعیت کے ساتھ نفوذ کر گئی تھی۔ قرآن حکیم میں شعراء کے لیے اگرچہ کوئی اچھے الفاظ استعمال نہیں کیے گئے تاہم استثنائی صورت حال ہر جگہ موجود ہوتی ہے۔ علامہ نے جہاں تک ہوسکا اپنا دامن ان الزامات سے بچائے رکھا جن کے لیے قرآن حکیم نے شاعروں کی مذمت کی ہے، بلکہ اپنی شاعری کو قرآن ہی کے ابلاغ کے لیے وقف کردیا۔ ارادی اور شعوری طور پر انھوں نے اپنے فکر و فن کو قرآن کے ہی نام لگا رکھا تھا۔ اس معاملے میں وہ اتنے محتاط اور حساس تھے کہ اپنے آپ کو انھوں نے وہ بددعا دے ڈالی جس کو سن کر ہی ایک عام آدمی لرز اٹھتا ہے۔

گر دلم آئینۂ بے جوہر است
گر بحرفم غیر قرآں مضمر است
خشک گرداں بادہ در انگورِ من
زہر ریز اندر مئے کافورِ من

روز محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

یعنی اگر میرا آئینہ بے جوہر ہے، اگر میرے کلام میں قرآن کے علاوہ کچھ اور بھی ہے تو میرے انگور کے بادہ کو خشک کر دے اور میری مئے کافور میں زہر گھول دے۔ جب حساب کا دن آئے تو مجھے ذلیل و خوار کر دے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مجھے ہادی برحق ﷺ کی قدم بوسی کی سعادت سے محروم کر دے۔ یہ الفاظ اسی انسان کے منہ سے نکل سکتے ہیں جس کے رگ و پے میں واقعی قرآن حکیم کا پیغام خون بن کر گردش کر رہا ہو اور سینے میں دل بن کر دھڑک رہا ہو۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو علامہ کی شاعری پیغمبری کا جزو معلوم ہوتی ہے۔

علامہ کو بچپن میں ہی ان کے والد بزرگوار نے تلقین کی تھی کہ قرآن کو یوں پڑھا کرو جیسے یہ تمھارے قلب پر اتر رہا ہے۔ علامہ نے اپنے چھٹے خطبے میں ایک صوفی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے:

''No understanding of the Holy Book is possible untill it is actually revealed to the believer just as it was revealed to the Prophet (Peace be upon him)''

یہاں یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ کیا نبی ﷺ کے بعد کسی نے قرآن حکیم کو سمجھا ہی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن فہمی کا جو مقام صاحب وحی ﷺ کا تھا اس تک تو ظاہر ہے کہ کوئی پہنچ ہی نہیں سکتا۔ لیکن مندرجہ بالا قول نقل کرنے سے علامہ کا منشاء ہرگز یہ نہ تھا کہ آپ ﷺ کے بعد کسی نے قرآن کو سمجھا ہی نہیں۔ علامہ کا اصل منشاء یہ تھا کہ قراتِ قرآن کے وقت اسوۂ رسول ﷺ کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ قرآن اگرچہ آپ ﷺ پر نازل ہوا، لیکن جب بھی آپ ﷺ اس کی تلاوت فرماتے آپ ﷺ کی حالت خوفِ الٰہی سے متغیر ہو جاتی۔ آنکھیں اشکبار ہو جاتیں اور حضورِ حق میں قیام و سجود کرتے قدموں پر ورم پڑ جاتا۔ بعض اوقات ایک ہی آیت کو بار بار پڑھتے اور روتے جاتے۔

آدمی کچھ کر لے اپنا کلام پڑھتے ہوئے اس پر یہ کیفیت طاری نہیں ہوتی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن اگرچہ آپ ﷺ ہی کے توسط سے دنیا میں آیا، لیکن یہ آپ ﷺ کا اپنا کلام ہرگز نہ تھا بلکہ کلامِ الٰہی تھا۔ اب یہ فطری امر ہے کہ ملاءِ اعلیٰ سے رابطہ قائم ہوتے ہی بندے کی سرشت میں جو ملکوتی صفات ودیعت کی گئی ہیں ان میں تحریک پیدا ہو اور وہ اس کی حیوانی صفات سے متعارض و متصادم ہو جائیں۔ اس طرح روح میں صفات ملکوتی کا غلبہ ہوتا ہے اور یہ مادی روابط سے کٹ کر

عالم بالا کی طرف راغب ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی ﷺ میں کلام الٰہی سے ایسے آثار و علائم پیدا ہوتے تھے جو عام زندگی میں نہیں ہوتے تھے۔ اسی طرح خشیتِ الٰہی کا غلبہ آپ ﷺ کے صحابہؓ پر بھی ہوتا، لیکن آپ ﷺ کے مرتبہ و مقام کی مناسبت سے آپ ﷺ پر بہت زیادہ ہوتا۔ آپ ﷺ کے تضرّع کو دیکھ کر لوگ رحم کھاتے تو آپ ﷺ فرماتے افلا اکون عبدا شکورا "کیا میں اللہ کا شکر گزار بندہ نہ بنوں"۔ علامہ کا بھی یہی خیال ہے کہ بندے پر قرأتِ قرآن کرتے ہوئے ملکوتی صفات کا غلبہ ہونا چاہیے اور اس کی روح کو ملاء اعلیٰ کی طرف کھینچنا چاہیے۔ دیگر معاملات کی طرح اس معاملے میں بھی اگر اُسوۂ رسول ﷺ کا اتباع کیا جائے تو قرآن فہمی کے لیے بہت مفید ہے اگرچہ یہ اتباع کم ترین درجے کا ہی کیوں نہ ہو۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ صحیح فہم قرآن کے لیے ضروری ہے کہ اس کا قاری ذہنی اور جسمانی دونوں اعتبار سے خود کو حضورِ حق میں پیش کرے۔ اس لیے ارشاد ہوا کہ یہ هُدًا للمتقين ہے۔

علامہ کے نزدیک قرآن حکیم کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان کے اندر خدا اور کائنات سے اپنے مختلف النوع روابط و علائق کا بلند ترین شعور پیدا ہو۔

> "The main purpose of the Quran is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relation with God and the Universe." (Reconstruction p.7)

علامہ کہتے ہیں کہ قرآن حکیم محض قانونی احکام ہی کی ایک کتاب نہیں بلکہ اس میں بلند پایہ روحانی زندگی کے لیے راہنمائی بھی موجود ہے۔ یہودیت میں اوامر و نواہی پر اس قدر زور دیا گیا تھا کہ یہ محض قانونی قواعد و ضوابط کا مجموعہ بن کر رہ گئی تھی جس میں انسان کی روحانی زندگی کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ اس کے ردِعمل میں عیسائیت کا فروغ ہوا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام نے عیسائیت کی روحانی تعلیمات کو پسند کیا لیکن عیسائیت بھی دراصل یہودیت کے خلاف ردِعمل کے طور پر ابھری تھی۔ چنانچہ یہ دوسری انتہا پر چلی گئی اور اس میں روحانیت پر اتنا زور دیا گیا کہ انسان کا دنیا سے رشتہ منقطع ہو گیا۔ عیسائیت باوجود اپنی مقبولیت کے انسان کو دنیا اور امور دنیا سے نہ جوڑ سکی۔ اس کے برعکس قرآن نے ایک طرف انسان کی روحانی تربیت کر کے اس کا رشتہ خدا سے جوڑا تو دوسری طرف دنیا اور امور دنیا کے ساتھ بھی اس کا تعلق پائیدار بنیادوں پر استوار کیا۔ قرآن نے دین اور دنیا، روحانیت اور مادیت، مذہب اور ریاست کی تخصیص و تفریق ختم کر دی اور انسان

کو ایک ایسا بلند ترین شعور بخشا جس میں اس کا اپنا عرفانِ ذات ایک گہرے دنیاوی ادراک اور الوہی وجدان کے ساتھ گھلا ملا تھا۔ علامہ کہتے ہیں قرآن حکیم کے علاوہ جس کتاب میں خدا اور کائنات سے انسان کے گونا گوں روابط کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے، وہ افلاطون کی جمہوریہ (Republic) ہے۔ اس میں بھی فرد کی روحانی اور مادّی زندگی میں توازن وارتباط پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ افلاطون کی جمہوریہ ایک فلسفی کی فکری کاوش کا نتیجہ تھی۔ اس لیے یہ اپنے تمام تر محاسن کے باوجود ایک ''یوٹوپیا'' کی حد سے آگے نہ بڑھ سکی اور صرف کتب خانوں کی زینت بن کر رہ گئی۔ اس کے برعکس قرآن حکیم کلام الٰہی ہے، اس لیے اس نے نہ صرف صدر اسلام کا صالح معاشرہ تشکیل دیا بلکہ یہ صدیوں سے ایک زندہ و جاوید سرچشمۂ ہدایت کی حیثیت سے تشنہ ارواح کو بھی سیراب کر رہا ہے۔

غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ تین ایسے بنیادی مسائل ہیں جن سے قرآن حکیم نے تعرض کیا ہے۔ یہ ہیں خدا، انسان اور کائنات۔ بار بار خدا کی وحدانیت اور اس کی صفات کا ذکر کر کے قرآن نے انسانی ذہن میں ایک ایسے خدا کا تصور راسخ کرنے کی سعی کی ہے جو اس کی رگ جاں سے بھی نزدیک تر ہے اور اس کے افعال واعمال سے گہرا رشتہ رکھتا ہے۔ کائنات کے بارے میں فرمایا گیا کہ اسے بے کار اور بلا مقصد پیدا نہیں کیا گیا بلکہ یہ اپنے اندر ایک گہری مقصدیت رکھتی ہے۔ اسی طرح انسان کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ اس کائنات میں خدا کی نیابت کر رہا ہے۔

علامہ نے اپنے خطبات کا آغاز ہی انھی سوالات سے کیا ہے۔ چنانچہ علامہ کی تمام شعری اور نثری تحریریں انھی سوالات کے محور پر گھومتی ہیں۔ کوئی شخص ان کی تشریحات وتعبیرات سے اختلاف کر سکتا ہے، لیکن اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ علامہ نے اپنے فکر وفن کو صرف اور صرف قرآن حکیم کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ حکمت قرآنی ان کے قلب ونظر میں پوری طرح رچ بس چکی تھی۔ انھوں نے جدید علوم کا جس قدر حصول کیا اسے قرآن کی کسوٹی پر پرکھا۔ اس طرح ان کا عصری شعور قرآنی بصیرت کے پس منظر میں قلب ماہیت کے عمل سے گزرا۔ اس کے نتیجے میں انھیں قرآن کے اسرار وحِکم کی ایک ایسی بصیرت ملی جو عہد جدید کے فکری تقاضوں سے ہم آہنگ تھی۔ اس بصیرت کو انھوں نے فلسفہ وسائنس کی اصطلاحات میں اپنے مشہور خطبات مدارس میں پیش کیا ہے اور اسی بصیرت کا فیض اپنی دل پذیر شاعری کی صورت میں بھی عام کیا ہے۔

ذیل میں ہم علامہ کی اس بصیرت کے اہم خدوخال کا جائزہ لیتے ہیں جو انھوں نے قرآن سے حاصل کی اور جسے انھوں نے عصر حاضر کے تناظر میں پیش کیا۔

علامہ وجود باری کے اثبات کے لیے روایتی فلسفہ وکلام کے دلائل کو ناکافی قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تجربہ (Experience) ہی وہ راستہ ہے جو خدا تک ہماری راہنمائی کرسکتا ہے۔ تجربہ تین سطحوں پر اپنا اظہار کرتا ہے مادے کی سطح، حیات کی سطح اور شعور کی سطح۔ ان سطحوں سے تین علوم بحث کرتے ہیں، یعنی طبیعات، حیاتیات اور نفسیات، علامہ ان تینوں علوم کی جدید ترین تحقیقات سے استفادہ کرتے ہیں۔ جدید طبیعیاتی تحقیقات کی رو سے مادے کا روایتی تصور ختم ہو گیا ہے اور اب یہ ٹھوس جامد اور غیر متحرک عناصر کا ڈھیر نہیں رہا بلکہ باہم گر مربوط حوادث (Interrelated events) کا ایک نظام بن گیا ہے۔ وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ ہمیں کائنات کو ٹھوس اور جامد اجرام کا مجموعہ نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ اسے ایک عمل (Process) سمجھنا چاہیے۔

حیات کی سطح پر علامہ کو برگساں کی یہ تحقیق بڑی پسند آئی کہ حیات دراصل ایک ایسی ارتقائی حرکت ہے جو وفور تخلیق میں سرشار نت نئی شکلوں میں اپنا اظہار کر رہی ہے۔ اس تخلیقی حرکت میں ماضی کٹ کر پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے لمحے میں سمٹ آتا ہے۔ اسی طرح مستقبل پہلے سے کھنچے ہوئے خط کی طرح نہیں بلکہ ایک کھلے امکان (Open Possibility) کی طرح اس کے سامنے موجود ہے۔ جسم اور جسمانی اعضاء کی حیثیت ایسے آلات کی سی ہے جن کے ذریعہ سے حیات اپنا لامتناہی سفر جاری رکھتی ہے۔ ولیم جیمز نے نفس اور شعور کی حقیقت پر قابل قدر تحقیقات پیش کیں اور بتایا کہ انسانی شخصیت عواطف (Sentiments) کے ایک نظام سے تشکیل پاتی ہے۔ عواطف کے اس نظام میں ادعائے ذات (Self-regard) کا عاطفہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی کے گرد دیگر عواطف مجتمع اور منظم ہو کر انسانی شخصیت کی تعمیر کرتے ہیں۔ جس میں شعور کی حیثیت اس قندیل کی سی ہے جس نے اس پورے نظام کو منور کر رکھا ہے۔

یوں علامہ حقیقتِ مطلقہ کو ایک ایسی انا یا خودی (Ego) تصور کرتے ہیں جو یکتا اور بے مثال ہے اور جس میں مادّہ، حیات اور شعور غیر منفصل طور پر گھلے ملے ہوئے ہیں۔ مادّی کائنات کو علامہ کوئی ایسی شئے نہیں سمجھتے جسے خدا نے عدم سے تخلیق کیا اور خود اس سے علیحدہ ہے۔ مادّی کائنات دراصل اللہ کی عادت یا سنّت ہے۔ انائے مطلق حی و قیوم اور توالد و تناسل سے ماوراء ایک ایسی

وحدت ہے جو اپنی داخلی غایات کی تکمیل میں مصروف ہے۔ چنانچہ اقبال کا خدا یونانیوں کے خدا کی طرح جامد اور غیر حرکت پذیر نہیں، بلکہ اپنی تکمیل ذات کے مراحل سے گزر رہا ہے۔ تاہم وہ مجبور نہیں بلکہ کلیتہً آزاد اور خود مختار ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ اس انائے مطلق سے مختلف درجوں کی اناؤں کا ایک عالم کثرت یوں وجود پذیر ہوتا ہے جیسے کوئی سبک روندی آبشار کی صورت میں لا تعداد قطروں میں منقسم ہو جائے۔ پورا عالم اناؤں کی بستی (Colony of Egos) ہے۔ اناؤں کا کمترین درجہ جمادات ہیں۔ شعور ذات کی بلندی کی مناسبت سے نباتات وحیوانات کے درجے بلند ہیں۔ انسان کا درجہ ان سب سے اعلیٰ وارفع ہے۔ انسانی انا حیاتِ الٰہیہ کے سیلان میں یوں وجود پذیر ہوتی ہے جیسے قطرۂ آب صدف میں ٹپکنے کے بعد موتی بن جاتا ہے۔ وجود میں آجانے کے بعد یہ اپنے مآخذ سے مختلف اور منفرد ہو جاتی ہے، تاہم وہ اپنی زندگی حیاتِ الٰہیہ کے سیلان میں ہی بسر کرتی ہے۔ اس کا اگر چہ ایک زمانی نقطہ آغاز ہے لیکن یہ فنا نا آشنا ہے یعنی بقائے دوام کی حامل ہے۔ انسانی انا کا سفر دو سطحوں پر جاری رہتا ہے۔ نفس فعال (Efficient Self) کی سطح پر جہاں یہ مادّی ماحول سے نبرد آزما ہوتی ہے اور نفس بصیر (Appreciative Self) کی سطح پر جہاں کہ یہ اپنے مآخذ یعنی حیاتِ الٰہیہ سے مربوط و متحد ہوتی ہے۔

مندرجہ بالا سطور میں ہم نے علامہ کے اس فلسفے کے بنیادی خدو خال کا تذکرہ کیا ہے جو انھوں نے اپنے مطالعہ قرآن اور جدید سائنسی تحقیقات کی بنیاد پر تیار کیا تھا۔ اسی فلسفے کا آہنگ ہمیں ان کی شعری و نثری تحریروں میں سنائی دیتا ہے۔ یہ فلسفہ حرکت و عمل اور رجاء و امید کا فلسفہ ہے۔ اس کی رو سے تمام کائنات ایک ایسا عمل (Process) ہے جو خدا کے انکشاف ذات کا غماز ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ خدا اپنے عظیم الشان منصوبوں کی تکمیل میں مصروف عمل ہے اور انسان اس الوہی عمل میں خدا کا شریک کار (Co-worker) ہے۔

❀ ❀❀ ❀

مسئلہ اجتہاد، اقبال اور عصری تقاضے

صبحِ تاریخ سے لے کر آج کے متمدن دور تک انسانی معاشرہ لاتعداد ارتقائی مراحل میں سے گزرتا چلا آیا ہے۔ ہزاروں سالوں پر محیط معاشرتی ارتقا کی داستان میں ان گنت موڑ اور لاتعداد منازل ایسی ہیں جو اب محض قصہ ہائے پارینہ بن کر تاریخ کے صفحات میں دفن ہو چکی ہیں۔ کتنی ہی اساطیری ریتیں، کتنی ہی رسومِ ساحری اور کتنی ہی روایاتِ پرستش ایسی ہیں جو کہ حیات کے عظیم الشان سفر میں گردِ راہ بن کر ماضی کے دھندلکوں میں کھو چکی ہیں۔ ایک وہ وقت تھا کہ انسان فطرت کی رستاخیز قوتوں کی تباہ کاریوں سے دہشت زدہ ہو کر ان کے آگے سجدہ ریز ہو جاتا تھا۔ جب کسی مریض کو بخار میں پھنکتے ہوئے دیکھتا تو یہ سمجھتا کہ اس کے اندر کوئی بدروح حلول کر گئی ہے اور دم جھاڑ سے اس کا علاج کرتا۔ تمام کائنات اور اس کی اشیا اس کے نزدیک حیات اور روح سے عبارت تھیں۔ مگر جیسے جیسے اس کا علم بڑھتا گیا ویسے ویسے اس کا نظامِ اعتقادات و عبادات بھی بدلتا گیا۔ سماجی رسوم و رواج جو علم کے ایک درجے سے مشروط تھے اگلی منزلوں پر پہنچ کر متروک ہو گئے۔ کامٹے نے علم کے تین درجے گنوائے ہیں، مذہبی درجہ، مابعد الطبیعاتی درجہ اور اثباتی یا سائنسی درجہ۔ اگر معاشرتی ارتقا کو ان مدارج کے حوالے سے دیکھا جائے تو ہمیں پتہ چلے گا کہ علم میں ترقی اور اضافے کے ساتھ ساتھ نہ صرف انسان کے اعتقادات و نظریات بدلتے رہے ہیں بلکہ رسوم و رواج اور اخلاقی و سیاسی قوانین بھی بدلتے رہے ہیں۔ فطرت کی شورش آسا قوتوں سے خوفزدہ ہونے کی بجائے انسان نے ان پر تصرف و اختیار حاصل کر لیا۔ مریضوں کے علاج کے لیے دم جھاڑ کی جگہ ادویہ کا استعمال ہونے لگا۔ کائنات کی پر اسرار قوتیں جنھیں وہ ارواحِ خبیثہ سمجھتا تھا اب اس کی خادم و معاون بن گئی۔ قبیلے کے کمزور اور بیمار بچوں کو اس لیے قتل کر دیا جاتا تھا کہ وہ جہد للبقاء کی دوڑ میں حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ غلاموں اور کنیزوں کی خرید و فروخت کو جائز سمجھا جاتا تھا۔ دیوی دیوتاؤں کے مندروں میں حیوانی اور انسانی قربانی کو مذہبی تقدس کا درجہ حاصل تھا۔ مفتوحہ علاقوں میں قتل عام اور تباہی و آتش زنی کو فاتح کا حق سمجھا جاتا تھا مگر وقت گزرنے کے

ساتھ ساتھ جہاں نظام اعتقادات وعبادات بدلا وہیں سیاسی وسماجی قوانین بھی بدلتے گئے۔

ارتقا کی بوقلمونی اور رنگا رنگی کے باوجود بعض سماجی رویے ایسے ہیں جو با اعتبار نوعیت ہزاروں برس کے مرور کے باوجود غیر متغیر وغیر مبدل رہے ہیں۔ حالات وظروف کے ساتھ ساتھ ان کی خارجی ہیت ضرور بدلتی رہی ہے مگر ان سماجی رویوں کی روح جوں کی توں قائم رہی ہے۔ خطرے سے فرار، کمزور پر غالب آنا اور زور آور کے سامنے جھکنا، جہد للبقا کی دوڑ میں دوسروں کو روند کر آگے بڑھنا، اپنی مطلب براری کے لیے ہر حربہ استعمال کرنا، چند ایسے سماجی رویے ہیں جو کہ اولین انسانی گروہوں سے لے کر آج کے دور تک ویسے ہی چلے آرہے ہیں۔ صرف ان کی ظاہری ہیئت اور طریقہ ہائے حصول بدلتے رہے ہیں۔ آج اگر چہ کمزور یا معذور بچوں کو قتل نہیں کیا جاتا لیکن انسانی آبادی کو مسائل کے اعتبار سے ایک خاص حجم میں رکھنے ے لیے مختلف طریقہ ہائے ضبط تولید اپنائے جاتے ہیں۔ آج اگر چہ بڑے بڑے سورما میدان جنگ میں کمالات حرب وضرب نہیں دکھاتے تاہم انسان کی فطری جدل پسندی نے اپنا سامان تسکین قومی اور بین الاقوامی کھیلوں کے مقابلوں میں ڈھونڈ لیا ہے۔ اسی طرح اگر بہ نظر غائر دیکھیں تو ایک سماجی رویہ ''دوسروں کی محنت پر تصرف'' ہے جو ازمنہ قدیم میں غلامی کے ادارے کی صورت میں ابھرا۔ زرعی معاشروں میں مزارعوں اور کھیت مزدوروں کی شکل میں سامنے آیا۔ ازمنہ وسطی کا کوئی معاشرہ بھی ہمیں ایسا نظر نہیں آتا جس میں چاکری کا ادارہ موجود نہ ہو۔ صنعتی انقلاب کے بعد لوگ اپنی محنت محدود وقت کے لیے بیچنے لگے، اس کے ساتھ ملازمت کا جدید تصور ابھرا جس میں ملازمین کی مختلف ضروریات مثلاً انشورنس، صحت، سکونت، بچوں کی تعلیم اور پنشن وغیرہ کا خیال رکھا جاتا ہے۔

یہ چند سماجی رویے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے ایسے ہیں جو انسانی تاریخ کے ہر دور میں موجود رہے ہیں۔ ان کی روح یکساں رہی ہے، صرف ظاہری صورتیں بدلتی رہی ہیں۔

علامہ اقبال نے اپنے چھٹے خطبے ''اسلام کی ساخت میں اصول حرکت'' میں سماجی ارتقا کے انھی دو پہلوؤں یعنی تغیر اور ثبات کو موضوع بحث بنایا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام ایک ثقافتی تحریک کی حیثیت سے ابھرا تھا اور اپنی اس حیثیت میں اس نے حیات کے سکونی اور جمودی نظریے کی نفی کر دی تھی۔

تمام پسماندہ معاشروں کی طرح عرب معاشرہ بھی قبیلوں اور گروہوں میں بٹا ہوا تھا جو خونی تعلق کی بنیاد پر استوار تھے۔ خونی تعلق علامہ کے نزدیک زمین پیوستگی کی علامت ہے جو کہ دراصل ارتقائے حیات کے نہایت ادنیٰ درجے سے متعلق ہے۔ خونی رشتوں پر انسانی معاشرے کی تشکیل

کرنے سے سماجی زندگی پر تعطل اور جمود طاری ہو چکا تھا۔ اس کو توڑنے کے لیے ضروری تھا کہ زندگی کا حرکی نظریہ پیش کیا جائے۔ چنانچہ اسلام نے ایک ایسا روحانی اصول پیش کیا جو حیات و کائنات کی حرکی تشریح کرتا تھا۔ اسی قسم کی روحانیت کے حصول کے لیے شہنشاہ جولین نے عیسائیت کو اپنایا تھا۔ اسے اپنی سلطنت کے استحکام کے لیے ایسے اصول کی ضرورت تھی جو وحدت انسانی کا باعث بن سکتا یعنی اس کے مفتوحہ و مقبوضہ علاقوں اور خطوں کو ایک سلطنت کی وحدت میں مربوط کرسکتا۔ لیکن اتحادِ بشری کا مشن عیسائیت بھی پورا نہ کرسکی چنانچہ جولین کو ایک بار پھر قدیم رومی دیوتاؤں کی طرف مراجعت کرنا پڑی۔ ظہور اسلام کے وقت عالمی ثقافت باوجود علم وادب کی ترقی کے ایک ایسے رفیع الشان شجر کی مانند تھی جس کی شاخیں دور دور تک سایہ فگن تھیں لیکن جسے اندر تک دیمک کھا چکی تھی اور جو کسی بھی لمحے گرا چاہتا تھا۔ علامہ کہتے ہیں کہ روح ارضی نے وجدانی طور پر یہ محسوس کیا کہ انسانیت اور عالمی ثقافت کو کسی نئے ارتباطی اصول اور مستحکم اساس کی ضرورت ہے۔ چنانچہ اسلام کا ظہور عین اس وقت ہوا جب کہ اس کی ضرورت اپنی تمام تر شدت سے محسوس کی جارہی تھی۔ اسلام نے توحید کی صورت میں عالمی ثقافت کو ایک مستحکم اساس اور ایک ارتباطی اصول بخشا۔ یہ ایک روحانی اصول تھا جو حیات و کائنات کی حرکی اور نموئی توجیہہ پیش کرتا تھا۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ لوگ اپنی وفاداریاں، خونی رشتوں، علاقائی اور گروہی مفادات اور تخت و تاج سے ختم کر کے، رب واحد و وحید کے ساتھ مخصوص کر دیں۔ اسی اصول کی برکت سے قبائل و شعوب میں بٹا ہوا عرب معاشرہ نہایت قلیل مدت میں ایک ایسی ''امت'' کی صورت میں منظم ہو گیا جس کی زمین پیوستگی ختم ہو چکی تھی اور جو حیات کے سیل سبک سیر کے ساتھ ساتھ سفر کرنے کے قابل ہو گیا تھا۔ اس امت کے لیے تمام کرۂ ارض مسجد قرار پائی۔ اس نئی ثقافتی تحریک میں ثبات و تغیر کی ایک دلآویز ہم آہنگی وجود میں آئی۔ روحانی، اخلاق اور مابعد الطبیعیاتی اقدار کو ثبات و دوام حاصل تھا لیکن معاملاتِ قانون سازی اور کاروبارِ جہاں داری میں حرکت و تغیر اس قدر سرعت کے ساتھ ہو رہا تھا کہ پہلی صدی ہجری کے وسط سے لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک انیس کے قریب فقہ کے مکاتب وجود میں آچکے تھے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ایک متحرک اور فروغ پذیر معاشرہ کو مسلسل یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ وہ بدلتے ہوئے حالات وظروف کے ساتھ مطابقت اختیار کرے۔ اجتہاد کی روح بھی یہی ہے کہ اسلام کے نظام معتقدات و عبادات کو غیر مبدل و غیر متغیر رکھا جائے لیکن نظامِ قوانین و معاملات کی پیہم تراش خراش ہوتی رہے اور حالات کے مطابق ان کی تعبیر و تشریح اور مناسب ردو بدل ہوتا رہے۔ اجتہاد کا معنی ہے سخت کوشش کرنا، قرآن میں ہے کہ جو

ہمارے لیے مسلسل جدوجہد کرتے ہیں ہم ان کی رہنمائی نئی نئی راہوں کی طرف کرتے ہیں۔ اصطلاح میں کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لیے فکر و استنباط کی صلاحیتوں کو استعمال کرنا اجتہاد کہلاتا ہے۔ اجتہاد کا نمونہ رسول خدا ﷺ کا وہ ارشاد ہے جو انھوں نے معاذؓ کو حاکم یمن مقرر کرتے ہوئے دیا تھا۔ آپ نے پوچھا کن اصولوں سے فیصلے کیا کرو گے۔ انھوں نے جواب دیا از روئے قرآن! پھر آپ نے فرمایا کہ اگر قرآن میں سے واضح ہدایت نہ ملے تو پھر کیسے فیصلہ کرو گے؟ معاذؓ نے جواب دیا کہ پھر سنّت سے راہنمائی لوں گا۔ فرمایا کہ اگر قرآن و سنّت دونوں سے کسی معاملے میں راہنمائی نہ ملے تو کیا کرو گے؟ انھوں نے کہا کہ پھر اپنے دل و دماغ سے کام لے کر فیصلہ کروں گا۔ آنحضرت ﷺ نے اس جواب کو پسند کیا اور گویا اجتہاد کا ایک نمونہ ہمیشہ کے لیے مقرر کر دیا۔

مولانا محمد حنیف ندوی اپنی کتاب مسئلہ اجتہاد میں لکھتے ہیں:

> اسلام چونکہ ایک حکیمانہ نظامِ فکر و عمل ہے، اس لیے اس کی بناوٹ میں مصالح و علل کی باریک استواریاں ہیں۔ اس کے احکام میں ایک طرح کا لطیف معنی و ربط پنہاں ہے اور اس کے مسائل کے نیچے فلسفۂ عمومی کی ایک جوئے حیات ہے کہ رواں دواں ہے۔ لہٰذا مجتہد وہ ہے جس کی نظر اس کے عقلی نظام پر ہے اور جو اس میں استواری کو پالیتا ہے جو اس میں پنہاں ہے اور اس معنی و تعلق کا سراغ لگالیتا ہے جو بظاہر مخفی ہے لیکن موجود ہے اور اس جوئے حیات میں سے تازگی و زندگی کا راز دریافت کر لیتا ہے جس سے اسلام کے گلشن فکر کی تازگی قائم ہے اور پھر ان اسباب و علل اور معنی و ربط کی روشنی میں پیش آیند مسائل کا حل ڈھونڈ لیتا ہے اور ان کے نئے نئے اطلاقات دریافت کرتا ہے۔ (مولانا محمد حنیف ندوی، مسئلہ اجتہاد، ص ۱۱۱)

مندرجہ بالا تعریف میں ثبات و تغیر کے دونوں عناصر کی ہم آہنگی کا ذکر ہے جو کہ ہم شروع میں دیکھ آئے ہیں۔ علامہ اقبال بھی اس بات کے قائل تھے کہ اسلام کے گلشن فکر کی تازگی کے لیے اجتہاد از بس ضروری ہے۔ مگر یہ کیونکر ہوا کہ مکاتب اربعہ کے مدوّن ہونے کے بعد اجتہاد کے زلالِ صافی سے اسلام کے گلشنِ فکر کی آبیاری بند ہوگئی؟ یہ گلشنِ فکر کیوں مرجھا گیا؟ اجتہاد کے سرچشمے کیوں خشک ہو گئے؟۔

علامہ اس کے تین اسباب گنواتے ہیں:

۱-عقلیت پسندی کی تحریک: اقبال کے خیال میں مسلمانوں نے ازلیت کلمۃ اللہ کی بحث عیسائیوں سے مستعار لے لی اور خلق قرآن کے مسئلہ پر عقلیت پسندوں اور قدامت پرستوں کے مابین فتنہ و فساد کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ آخری عباسی خلفاء کو عقلی آزادروی سے

خطرہ محسوس ہوا تو انھوں نے تمام فقہ اور شریعت کو جامد کر دیا۔

۲- علامہ کے نزدیک دوسری بڑی وجہ راہبانہ تصوف ہے جس نے بہترین دماغوں کو اپنے اندر جذب کر لیا۔ کاروبارِ جہاں بانی اور معاملاتِ حکومت و سلطنت اوسط درجے کے لوگوں کے ہاتھوں میں چلے گئے۔ اس سے قانون سازی کے عمل کو صدمہ پہنچا۔

۳- تیسری اور سب سے بڑی وجہ سقوط بغداد ہے۔ تاتاریوں نے تیرہویں صدی کے وسط میں بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجادی اور امت مسلمہ کا شیرازہ بکھیر دیا۔ علامہ کے نزدیک امت مسلمہ کو یہ سب سے بڑا صدمہ پہنچا جس نے اسلام کے مستقبل کو خطرے میں ڈال دیا۔ تاتاریوں کے حملے سے اتنا شدید زلزلہ آیا کہ اسلامی ثقافت کی رفیع الشان عمارت جس کی تعمیر میں چھ سات سو سال کی عملی اور فکری کاوشیں شامل تھیں منہدم ہونے لگی۔ اس وقت مناسب یہ سمجھا گیا رسوم و رواج کے در و دیوار، عقائد و عبادات کے ستونوں اور فقہ کے مروجہ مکاتب اربعہ کے سائبانوں کو بچایا جائے نہ کہ عمارت کی تزئین و آرائش کو اوّلیت اور اہمیت دی جائے۔ چنانچہ اجتہاد کی روش ترک کر دی گئی اور تقلید کا شیوہ اپنا لیا گیا۔ جو کچھ بچا تھا اسے غنیمت جانا گیا اور روایات سے چمٹے رہنے میں ہی عافیت سمجھی گئی۔ لیکن تا کجے؟ تقلید پرستی تو امت مسلمہ کی مستقل روش بن گئی۔ حملہ آور تاتاری تو خود نئی ثقافت میں گم ہو چکے تھے...... صدیاں بیت گئیں اسلام کے گلشن فکر کو ویران ہوئے...... کسی نے اجتہاد کے خشک سرچشموں کو کھودنے اور انھیں جاری کرنے کی کوشش نہ کی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کی ہیئت ظاہری کی عمارت کو منہدم ہونے سے بچا لیا گیا۔ اس کی شوکت و سطوت اور رعب و جلال آج بھی ویسا ہی ہے بلکہ اس میں اضافہ ہو چکا ہے۔ مگر کیا یہ عمارت جدید حالات کے بدلتے ہوئے موسموں کے اعتبار سے ہمیں موزوں سکونت اور تحفظ فراہم کرتی ہے؟ یہ وہ سوال تھا جو علامہ اقبال کے پیش نظر تھا۔ اسی لیے انھوں نے برملا کہہ دیا ہے کہ اگر ہم نے اجتہاد کے دروازے کو نہ کھولا تو زندگی کا سیل سبک سیر آگے نکل جائے گا اور ہم بہت پیچھے رہ جائیں گے۔ اس ضمن میں انھوں نے امام ابن تیمیہؒ اور محمد ابن وہاب کی تحریکوں کو سراہا ہے بلکہ موخر الذکر کی تحریک کو تو اسلام کے تن مردہ میں زندگی کی پہلی دھڑکن قرار دیا ہے۔ انھوں نے شاہ اسمٰعیل شہید، محمد علی باب، محمد ابن تومرت وغیرہ کا ذکر بھی کیا ہے لیکن ترکی کے حلیم پاشا کی مساعی کی سب سے زیادہ تعریف کی ہے جس نے اصلاحِ دین کا بیڑا اٹھایا تھا۔ حلیم پاشا کے نزدیک ریاضی، فلکیات، کیمیا وغیرہ جیسے معروضی علوم کی طرح اسلامی اقدار بھی ہمہ گیر اور معروضی ہیں۔ آزادی، مساوات

اور یکجہتی اسلام کی اولین اور ہمہ گیر اقدار ہیں جو مقامی وطن پرستانہ رجحانات کے زیر اثر دب گئی ہیں۔ لہٰذا ان اقدار کی تجدید ضروری ہے۔ علامہ حلیم پاشا کے اس نقطہ نظر کی تائید کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ان اقدار کی تجدید ہی کو جدید اسلامی قانون سازی کی روح واں ہونا چاہیے۔ ہم شروع میں یہ دیکھ آئے ہیں کہ سماجی ارتقا میں ثبات اور تغیر کی ہم آہنگی ہونا چاہیے ثبات ان اقدار کو حاصل ہونا چاہیے جن کا ابھی ذکر آیا ہے۔ البتہ اس میں ''عدل'' کی ایک قدر کا اضافہ کر دینا چاہیے کیونکہ ''عدل'' کی قدر نہ صرف اسلام میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے بلکہ تمام فلسفہ قانون میں بھی اس کی حیثیت مرکزی ہے۔

علامہ نے اجتہاد کے مسلمہ ذرائع قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس سے تفصیلاً بحث کی ہے لیکن زیر نظر مضمون میں ہم اس بحث سے صرف نظر کرتے ہیں اور جدید اسلامی قانون سازی کے حوالے سے بعض مسائل کی نشاندہی کرتے ہیں۔

جدید معاشرہ اس قدر پیچیدہ ہو چکا ہے کہ ہم سیاسی و سماجی رویوں کا منصفانہ تجزیہ نہیں کر سکتے۔ اسباب و علل کی ڈوریں اس طرح الجھی ہوئی ہیں کہ سماجی مطالعہ بہت مشکل ہو گیا ہے۔ سائنس کی ہوش ربا ترقی نے ہلاکت و بربادی کے ایسے لامحدود امکانات پیدا کر دیے ہیں کہ اب انسانی نسل اور کرۂ ارض کا تحفظ بنیادی مسئلہ بن گیا ہے۔ مصنوعی ذہانت نے صدیوں سے مروجہ علوم و فنون اور قوانین و دساتیر کے مفہوم و معنی کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ ایسے دور میں اقدار کی معروضیت اور ہمہ گیری کو قائم رکھنا نہایت کٹھن کام ہے۔ یہ مسئلہ صرف ہمیں کو درپیش نہیں بلکہ ترقی یافتہ اقوام کا دردِ سر بھی ہے۔ حکومتوں کے کثیر الجہت نظامِ کار کو چلانے کے لیے یہ ضروری امر ہے کہ مختلف ضابطوں، اصولوں اور تنظیمی قواعد و ضوابط کو باقاعدہ ایک فلسفہ قانون کی حیثیت سے مدوّن کیا جائے۔ فلسفہ قانون کیا ہے؟ یہ دراصل مختلف سیاسی آدرشوں کی قانونی تشریح و تعبیر ہے۔ ابھی ہم نے آزادی، مساوات، یکجہتی اور عدل وغیرہ جیسی اقدار کا ذکر کیا ہے۔ یہ اقدار دراصل سیاسی آدرش ہی ہیں۔ جن کے حوالے سے قانون سازی ہو سکتی ہے۔ ہیگل نے قوم پرستانہ اور آمرانہ آدرشوں کو فلسفیانہ معروضیت کے ساتھ پیش کیا اور اس ضمن میں ''ذہن مطلق''، ''روح عصر'' اور ''جدلیاتی ارتقا'' وغیرہ جیسی اصطلاحات کا استعمال کیا۔ سیاسی آدرشوں کے حوالے سے بنیادی اصول وضع کیا جا سکتے ہیں اور پھر انھیں باقاعدہ قانونی اداروں کی شکل دی جا سکتی ہے۔ جدید دور میں ایسے چند ایک سیاسی آدرش یہ ہیں: انسان کے ناقابل انتقال حقوق ارادۂ جمہور کی سلطانی، معاشرے

کی خدمت کا فرض، دنیا کے محنت کشوں کا اتحاد، کسی مردِ آہن کا ارادہ وغیرہ اور سیاسی آدرشوں کے حوالے سے مفید اور قابل عمل قوانین وضع کیے جاسکتے ہیں مثلاً اختیارات کی تقسیم، معاہدے کی آزادی، ذرائع پیداوار کو قومیانا، عدلیہ کا سیاسی تسلط وغیرہ! یہاں ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ قانونی مثالیت پسندی کو بعض مفاد پرست عناصر نہایت چابکدستی سے اپنے حق میں استعمال کر سکتے ہیں۔ کارل مارکس وہ پہلا شخص ہے جس نے قانونی ڈھانچے اور معاشی حقیقت کے مابین موجود خلیج کی نشاندہی کی۔ اس نے یہ بتایا کہ کس طرح خوش نما اور دلفریب سیاسی آدرشوں کا فریب دے کر لوگوں کو تلخ معاشی حقیقتوں کی طرف سے غافل کر دیا جاتا ہے۔ اگر ہم غور کریں تو بڑی بڑی فاؤنڈیشنوں اور کارپوریشنوں کی موجودگی میں معاہدے کی آزادی، جیسا دلفریب نعرہ بے معنی نظر آئے گا۔ معاہدے کی شرائط کا تعین وہ فریق کرتا ہے جس کے حق میں طاقت کا توازن ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض بااثر ٹریڈ یونینز اپنے ملک کے آئین کے بنیادی ڈھانچے کو تبدیل کروالیتی ہیں۔ قانون کی بالادستی کے نام پر نوکر شاہی اور فوج اپنے مذموم مقاصد کے حصول میں مصروف رہتی ہیں۔ جدید فلسفۂ قانون کے طالب علم سے یہ بات پوشیدہ نہیں کہ سیاسی آدرشوں اور قانونی آئیڈیلزم اور معاشرتی و معاشی حقائق کے مابین ایک خلیج حائل ہے جسے پاٹنا بہت ضروری ہے۔

فقہ محمدی کے طالب علم کے لیے مسئلہ اور بھی زیادہ گھمبیر اور دشوار ہو جاتا ہے کیوں کہ اسے صرف سیاسی آدرشوں کے حوالے سے ہی قانون سازی نہیں کرنی بلکہ اپنے مخصوص نظام اعتقادات اور اخلاقی و روحانی اقدار کی معروضیت کو قائم رکھتے ہوئے نئی راہیں دریافت کرنی ہیں۔ جنگ اور تخفیفِ اسلحہ کے بارے میں ہمارا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ انسان کی آزادی اور شرف و وقار کی حفاظت کیسے کی جائے؟ آزادیِ نسواں کی توجیہہ کیا ہونی چاہیے؟ بین الاقوامی معاشی نظام جس میں سود اور انشورنس کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، کیوں کر ہمیں قابل قبول ہے؟ ریاستی نظام کو سیکولر ہونا چاہیے یا نہیں؟ مقاصد تعلیم کا کیسے تعین کیا جائے؟ مسلم اقوام کا اتحاد کیسے ہو؟ یہ اور اس طرح کے کئی سوالات ہیں جو اپنی پوری شدت سے ابھر کر سامنے آگئے ہیں اور اگر ہم نے ان سے چشم پوشی کا رویہ جاری رکھا تو اسلام کی ہیئت ظاہری کی رفیع الشان عمارت جسے ہم نے صدیوں کے حوادث سے بچا کر رکھا ہے شاید اسی طرح قائم رہے۔ لیکن ہم خود یہ کہنے پر مجبور ہو جائیں گے کہ یہ جدید موسمی حالات میں قابلِ سکونت نہیں رہ گئی۔

❁ ❁❁❁ ❁

اقبال اور نوفلاطونیت

تصوف کے بارے میں ہمیں علامہ اقبال کی نثری اور شعری تحریروں میں دو متضاد رویے نظر آتے ہیں۔ اکثر مقامات پر وہ تصوف کو بڑے شدومد سے ہدف تنقید بناتے ہیں اور اسے حیات کی ارتقائی حرکت میں سنگ گراں سمجھتے ہیں۔ لیکن بعض دوسرے مقامات پر ہمیں ان کے افکار و خیالات میں ایک گہری متصوفانہ بصیرت کے آثار ملتے ہیں اور وہ بعض صوفیاء کے لیے سراپا نیاز نظر آتے ہیں۔ قاری کو واضح طور پر احساس ہوتا ہے کہ شبستری، ابن عربی، منصور حلاج وغیرہ کے لیے ان کے دل میں بڑا احترام تھا۔ مولانا روم کو اُنھوں نے اپنا مرشد بنالیا تھا۔

تصوف کے بارے میں ان کے متضاد رویے دراصل تصوف کی دو مختلف تعبیروں کی وجہ سے تھے۔ علامہ ایسے تصوف کو صحیح نہیں سمجھتے تھے جو نفیٔ ذات اور بے عملی کی تلقین کرتا ہو۔ ان کے نزدیک انفرادی اور اجتماعی زوال کا سبب تصوف کی یہی تعبیر ہے۔ البتہ جو تصوف اثبات ذات کرتا ہے اور حیات کے ارتقائی سفر میں سعی پیہم کا درس دیتا ہے وہ ان کے نزدیک نہایت قابل قدر اور مستحسن ہے۔ علامہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کی روح ایسا ہی تصوف ہے جس کا اظہار اسلامی تعلیمات میں ہوتا ہے۔ لیکن مرورِ زمانہ کے ساتھ اسلامی تعلیمات پر بھی ایرانی، نوافلاطونی اور مسیحی اور ویدانتی اثرات کا رنگ چڑھتا گیا جس کے نتیجے میں اسلام کی حرکی اور عملی روح مضمحل ہوگئی اور امت مسلمہ ادبار و نکبت کے قعرِ مذلت میں گرگئی۔ علامہ کا مقصد اصل اسلامی تصوف کے خدوخال کو اجاگر کرنا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے غیر اسلامی تصوف پر سخت تنقید کی ہے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو تصوف کے بارے میں ان کا رویہ تضاد کا شکار نظر نہیں آئے گا۔

ذیل میں ہم دیکھتے ہیں کہ نوافلاطونیت کیا ہے؟ اسلامی تصوف میں اس کے عناصر کیسے داخل ہوئے اور علامہ اقبال اس پر کیسے تنقید کرتے ہیں۔

نوفلاطونیت کا مکتب فکر اس عہد کی پیداوار ہے جب فلسفہ یونان افلاطون اور ارسطو کے نظامہائے فکر میں اپنے عروج کو پہنچنے کے بعد زوال پذیر ہو چکا تھا۔ اس عہد میں اگرچہ متعدد

مکاتبِ فکر وجود پذیر ہوئے تھے تاہم یہ سب افلاطون اور ارسطو کے فلسفوں کی ہی صدائے بازگشت تھے۔ رواقیت، ابیقوریت، ارتیابیت میں ماقبل کی تعلیمات کو ہی تھوڑے بہت ردوبدل کے ساتھ پیش کیا گیا تھا۔ دوسری اور تیسری صدی عیسوی کی رومی سلطنت میں ایک بھی ایسا طاقتور اور مقتدر فلسفہ موجود نہ تھا جو اپنے عہد کی ضروریات پوری کرسکتا۔ لوگ ادھر ادھر سے مذہبی مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقی نظریات مستعار لیتے اور انھیں جوڑ میل کرا اپنے اپنے مکاتب فکر کی حیثیت سے پیش کرتے۔ آئی سس (Isis) کے فرقے نے دیوتاؤں کے بارے میں یونانی اور رومی تصورات کو ملا دیا۔ رومیوں نے ایک ہی شاہی فرقے کی داغ بیل ڈالی جس میں وہ اپنے شہنشاہوں کو پوجنے لگے خواہ وہ زندہ تھے یا مردہ۔ متھرا فرقے کے حامی سورج کی پرستش کرنے لگے۔ عیسائیت بھی لوگوں میں مقبول ہو رہی تھی اور اس کے عقائد کی فلسفیانہ توجیہات کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ تاہم آگسٹائن کی آمد تک مسیحیت اور فلسفے کا ملاپ شروع نہ ہوسکا یعنی مسیحی علم الکلام کی باقاعدہ طور پر شروعات آگسٹائن سے ہی ہوئیں۔ اس سلسلے میں فلاطینوس کے نظریات نے اس پُل کا کام کیا جس پر سے افلاطون اور ارسطو کے فلسفے آگسٹائن تک پہنچے[1] فلاطینوس اگرچہ حضرت عیسیٰؑ کے دوسو سال بعد پیدا ہوا تھا، تاہم خود کو اس نے نہ مسیحی قرار دیا اور نہ ہی عیسائیت کا کہیں اس نے ذکر کیا۔

فلاطینوس 204 یا 205 میں مصر کے ایک شہر لکو پالس میں پیدا ہوا۔ اس نے اسکندریہ کے ایمونیس ساکاس (Ammonius Sacas) سے تعلیم حاصل کی۔ اس وقت اسکندریہ تمام دنیا کے علوم وفنون کا مرکز تھا اور یہاں سے ہی فلاطینوس نے کلاسیکی یونانی فلسفے، بالخصوص افلاطون، ارسطو اور فیثاغورث کے فلسفوں کی تعلیم حاصل کی۔ چالیس برس کی عمر میں وہ اسکندریہ سے روم چلا گیا جہاں سیاسی سماجی، مذہبی اور فکری انتشار انتہائی حدوں کو پہنچا ہوا تھا۔ روم میں اس نے ایک اپنے مکتب فکر کی بنیاد رکھی۔ یہاں اس کے حلقہ درس میں بعض انتہائی ذہین اور قابل لوگ بھی شامل ہو گئے۔ ان میں سے فرفریوس، امیولس اور سٹوکیس نے شہرت پائی۔ شہنشاہ گیلیس اور ملکہ سلونیا بھی اس کے بڑے عقیدت مند تھے اور اس کی درخواست پر ایک شہر ''فلاطون آباد'' بسانے پر غور کر رہے تھے۔ لیکن فلاطینوس جلد ہی فوت ہوگیا اور ''افلاطون آباد'' بسانے کا منصوبہ دھرا رہ گیا۔[2]

فلاطینوس طبعاً تنہائی پسند مفکر تھا اور اپنا بیشتر وقت ذکر اذکار اور تفکر وتعمق میں گزارتا تھا۔ اس کی وفات کے بعد اس کے شاگرد فرفریوس نے اس کے 54 رسائل کو چھ چھ کی اینڈز میں تقسیم کیا۔

''انیڈ'' کا لغوی معنی ہے، 9 یعنی نو کا عدد۔ نو کا عدد فیثا غورثیہ میں بڑا متبرک اور مقدس خیال کیا جاتا تھا۔ اس مناسبت سے ان رسائل کو ''انیڈ'' کا نام دیا گیا۔ چوتھی انیڈ میں فلاطینوس نے اپنے انتہائی اہم نظریات کو پیش کیا ہے۔ فلاطینوس نے فیثا غورث اور افلاطون کے نظریات کی اپنے نقطہ نظر سے توجیہہ و تعبیر کی ہے اور اسی وجہ سے اس کے افکار کو نوفلاطونیت کا نام دیا گیا ہے۔

نوفلاطونیت کو بالعموم فلسفۂ یونان کے آخری مکتب فکر کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ نوفلاطونیت کو ایتھنز کی بجائے اسکندریہ اور انطاکیہ میں فروغ حاصل ہوا۔ مزید برآں یونانی فلسفے کے آخری مکاتب اور نوفلاطونیت کے ظہور کے مابین پانچ صدیوں کا فاصلہ حائل ہے۔ اس تمام دور میں ہمیں فکری زوال کے آثار ملتے ہیں۔ چونکہ فلاطینوس کے توسط سے ہی مسیحی مفکرین کو یونان کی فکری روایت کا علم ہوا، اس لیے بعض لوگ اسے ازمنۂ وسطی کے کلامی فلسفے میں شامل کرتے ہیں۔ تاہم یہ بات درست نہیں۔ نوفلاطونیت باوجود طویل زمانی وقفے کے یونان کا فکری و ثقافتی پس منظر رکھتی ہے۔ مکانی فرق بھی غیر اہم ہے کیونکہ مصر اور یونان اس دور میں ایک ہی ہیلانیاتی تہذیب سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لیے اسے بالعموم فلسفہ یونان کا آخری مکتب فکر کہا جاتا ہے۔ آخری اس لیے کہ یونانی فلسفے کا وہ عملِ انحطاط جو ارسطو کے بعد شروع ہوا، وہ فلاطینوس کی تعلیمات میں اپنے منطقی انجام کو پہنچ گیا۔ فلاطینوس بنیادی طور پر صوفی تھا اور روایتی مفہوم میں فلسفی نہ تھا۔ حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے لیے وہ عقلی استدلال کی بجائے صوفیانہ واردات اور ذکر و استغراق کو ہی واحد ذریعہ سمجھتا تھا۔ اسی لیے پروفیسر سٹیس کہتا ہے کہ یونانی فلسفے نے نوفلاطونیت کی تعلیمات تک پہنچ کر خودکشی کر لی۔[۳]

....

افلاطون اور ارسطو کے شارحین نے ان کے غیر شخصی اور خالص فلسفیانہ تصورِ خدا پر مذہبی رنگ چڑھا دیا۔ فلو یہودی (Philo the Jew) نے خدا کو عقل و ادراک سے ماورا قرار دیا اور کہا کہ اس تک پہنچنے کا راستہ صرف صوفیانہ واردات کا ہے۔ اس نے خدا اور کائنات کے مابین بہت سے روحانی واسطے وضع کیے جن کے ذریعے سے خدا تخلیق کا عمل کرتا ہے۔ اس میں درمیانی راستہ لوغوس (Logos) کا ہے۔ فلو نے یونانی فلسفے کے ڈانڈے یہودیت سے ملا دیے اور کہا کہ افلاطون اور ارسطو حضرت موسیٰؑ کے پیروکار تھے۔

اسی طرح اسکندر افرودیسی (Alexandar Aphrodite) نے ارسطو کی خالص صورت (Pure Form) کو شخصی خدا کے روپ میں پیش کیا۔ ارسطو شخصی بقائے دوام کا قائل نہیں تھا۔ لیکن اسکندر افرودیسی نے اس کی تحریروں کی ایسی تشریح وتعبیر کی جس سے پتہ چلتا تھا کہ ارسطو روح کو لافانی سمجھتا تھا۔ اسی طرح اس نے خدا کے محرک غیر متحرک (Unmoved Mover) ہونے کے نظریہ سے مذہب کے شخصی خدا کا جواز حاصل کر لیا۔

فلاطینوس فلو اور اسکندر افرودیسی دونوں سے متاثر تھا۔ اسی لیے ہمیں اس کے افکار پر ان دونوں کے نظریات کی گہری چھاپ نظر آتی ہے اور افلاطون کی تعبیرِ نو میں بھی وہ ان سے بڑا متاثر ہوا ہے۔

فلاطینوس کہتا ہے کہ مادّی کائنات جس میں اشیا اور افراد کا تنوع اور تعدد ہے، حقیقی نہیں کیونکہ اسے استمرار و دوام حاصل نہیں۔ صرف وہی شے حقیقی کہلا سکتی ہے جو حرکت وتغیر سے ماورا ہو۔ اس لیے ضروری ہے کہ حقیقت مطلقہ کی نوعیت و ماہیت مادّی کائنات سے یکسر مختلف ہو۔ حقیقت مطلقہ صرف ذاتِ احد یا خدا ہی ہو سکتا ہے جو تمام انتسابات وتعینات سے ماورا ہے۔ ہم اس کی طرف نہ کوئی صفت منسوب کر سکتے ہیں اور نہ ہی عقل وفکر کے راستے اس تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس کے بارے میں صرف اتنی بات کہی جا سکتی ہے کہ وہ ماوراء (Transcendent) ہے۔ اسی طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ غیر فانی، لامتناہی، غیر تقسیم پذیر اور کامل واکمل ہے۔ اس تک رسائی پانے کے لیے عقل وادراک کے تمام مقولات ناکافی ثابت ہوتے ہیں۔ تاہم صوفیانہ واردات میں ذاتِ احد منکشف ہوتی ہے کیونکہ عرفان ووجدان عقلی اور فکری مقولات سے یکسر مختلف ذریعۂ علم ہے۔ چونکہ وہ غیر تقسیم پذیر حقیقت ہے اس لیے اسے ذاتِ احد (The Absotute One) کہنا چاہیے۔ وہ کسی شئے کی طرح موجود نہیں بلکہ وہ تمام وجود سے ماقبل ہے اور اس کی لازمی شرط ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر خدا یا ذاتِ احد تمام حرکت و کثرت اور تعیین وتحدید سے بالاتر ہے تو کائنات کو تخلیق کیونکر کر سکتا ہے کیونکہ عمل تخلیق کے لیے تو حرکت، ارادہ اور عمل کی ضرورت ہے۔ خدا اگر ان تمام صفات سے منزہ ومعریٰ ہے تو کائنات کی تخلیق کیسے کرتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں فلاطینوس کہتا ہے کہ خدا کائنات کو ایسے تخلیق نہیں کرتا جیسے کہ ہم سمجھتے ہیں۔ خدا اتنا کامل واکمل ہے کہ اس کا کمال مطلق ''چھلک'' پڑتا ہے۔ جس طرح پانی لازمی طور پر بہتا ہے اور اس کا مخرج اس کے باہر نہیں ہوتا، جس طرح سورج سے روشنی نکلتی ہے لیکن اس

میں کمی اور ضیاع کا باعث نہیں بنتی یا پھول سے خوشبو نکلتی ہے، اسی طرح ذات احد سے کائنات کا فیضان (Emanation) یا صدور ہوتا ہے۔ کائنات کا صدور اگرچہ خدا سے ہوتا ہے، تاہم وہ خود اس سے یکسر مختلف اور ماوراء رہتا ہے۔ فلاطینوس خدا اور کائنات کے انطباق کا قائل نہیں۔ کائنات خدا کا اظہار ہے یا اس کا فیضان، تاہم یہ کسی اعتبار سے بھی اس کی مثیل نہیں۔ اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلاطینوس وحدت الوجود (Pantheism) کا قائل نہیں، کیونکہ وحدت الوجود میں خدا کو کائنات اور کائنات کو خدا قرار دیا جاتا ہے۔

جس طرح سورج سے سیلانِ نور ہوتا ہے اور کائنات کے دور دراز گوشوں تک پھیلتا جاتا ہے، اسی طرح ذاتِ احد سے فیضانِ حقیقت ہوتا ہے۔ سورج کا اشعاع (Radiation) اس کی اپنی تنویر میں تخفیف کا باعث نہیں بنتا، اسی طرح ذاتِ احد سے حقیقت کا فیضان اس کی اپنی حقیقت مطلقہ میں کمی یا کمزوری پیدا نہیں کرتا۔ سورج کی ہی تمثیل کے حوالے سے فلاطینوس حقیقت کے مراتبی نظام کی تشریح کرتا ہے سورج سے قریب تر منطقے زیادہ روشن اور منور ہوتے ہیں، لیکن دور جاتے ہوئے روشنی میں کمی واقع ہوتی جاتی ہے۔ لہٰذا سورج سے بعید ترین حصوں میں روشنی تاریکی میں ملتی جاتی ہے حتیٰ کہ روشنی کلیۃً ختم ہو جاتی ہے اور پھر وہاں سے اقلیم ظلمت شروع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ذاتِ احد سے صادر ہونے والے قریب ترین منطقے بھرپور حقیقت کے حامل ہوتے ہیں، لیکن دور ہٹتے ہوئے حقیقت میں بھی تخفیف واقع ہوتی جاتی ہے حتیٰ کہ حقیقت کا فیضان کلیۃً معدوم ہو جاتا ہے اور باقی ''غیر حقیقت'' رہ جاتی ہے۔ اسی غیر حقیقت کو فلاطینوس مادہ' شر یا ظلمت کہتا ہے۔

حقیقت کے اس مراتبی نظام میں ذاتِ احد کے بعد سب سے بلند مقام ذہن (Nous) کا ہے۔ یعنی ذہن ذاتِ احد کا پہلا صدور ہے۔ ذہن ذاتِ احد کی بہترین غمازی کرتا ہے۔ یہ اس جیسا ضرور ہے تاہم اس سے مختلف ہے۔ نیز ذہن تمام کائنات کو عقلی اساس فراہم کرتا ہے۔ لیکن اس میں زمانی و مکانی تعینات نہیں پائے جاتے۔ مزید برآں اس میں تنوع اور تعدد پایا جاتا ہے کیونکہ یہ اشیا افراد کے جزئی تصورات پر مشتمل ہوتا ہے۔

عقل مجرد کے بعد روح وجود پذیر ہوتی ہے۔ فلاطینوس کے نظامِ فکر میں ہر بلند سطح اپنے سے نچلی سطح کی علت بنتی ہے۔ اس طرح ذہن یا عقل مجرد سے روح کا فیضان ہوتا ہے۔ روح کائنات

(World Soul) درمیانی جگہ پر ہے ایک طرف تو وہ عالم بالا کی عقل کل سے متحد و مربوط ہے تو دوسری طرف عالم سفلی کے موجودات سے بھی اس کا رابطہ ہے۔ روح کائنات سے ہی منفرد ارواح اشیا اور افراد کا ایک عالم کثرت وجود پذیر ہوتا ہے۔ انسان مادے اور روح کا مرکب ہے۔ جسم مادی اور غیر حقیقی ہے۔ روح اور عقل انسانی شخصیت کو شرف و امتیاز بخشتے ہیں۔ چنانچہ سب سے بڑی انسانی فضیلت یہ ہے کہ مادی آلائشوں سے بچا جائے اور ازلی و ابدی اعیان پر غور و فکر کیا جائے۔ تفکر، استغراق اور مراقبہ انسانی روح کو واصل الی الاصل کر سکتے ہیں اور جب روح کو یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے تو اس کا منفرد تشخص ختم ہو جاتا ہے۔ روح ذات احد میں یوں جذب ہو جاتی ہے جیسے قطرہ سمندر میں مل کر معدوم ہو جاتا ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

> اس مابعد الطبیعیات سے جو دستورِ اخلاق مرتب کیا جا سکتا ہے وہ ظاہر ہے۔ جب مادہ شر اور گناہ کا مرکز ٹھہرا، تو بدیہی طور پر اس سے کنارہ کش ہونا پڑے گا تا کہ روح انسانی پاک اور منزہ ہو کر روح کل کی طرف پرواز کر سکے۔ نتیجتاً ایک نو افلاطونی کا فرض اولین یہ ہوگا کہ وہ عالم حواس سے منہ موڑ کر شبانہ روز مراقبے میں غرق رہے تا کہ اس کی روح میں پرواز کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ اس طرح نو افلاطونیت اخلاق و عمل میں زاویہ نشینی اور رہبانیت کی تلقین کرتی ہے۔ فلاطینوس مرتے دم تک اپنے عقائد پر کاربند رہا تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ مراقبے کی حالت میں اسے کئی بار روح کل میں جذب ہونے کا تجربہ ہوا لیکن از خود رفتگی کی یہ کیفیت گریز پا ثابت ہوئی اور مادے کی کشش نے روح کو دوبارہ عالم سفلی میں کھینچ لیا۔ شاید اسی بنا پر فلاطینوس کی موت کے بعد اس کے پیروؤں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اسے الہام ہوتا تھا اور اس سے معجزات کا بھی صدور ہوا تھا۔ ایک مصور نے فلاطینوس کی تصویر کھینچنے کی خواہش کی۔ فلاطینوس نے انکار کرتے ہوئے کہا میرا جسم میرے وجود کا ایک غیر اہم حصہ ہے اس کی تصویر کھینچنا بے سود ہے۔[۵]

نو فلاطونیت کا بنیادی نظریہ ہی یہ ہے کہ عقل و خرد حقیقت مطلقہ تک رسائی پانے کے نا اہل ہیں۔ خدا تک صرف روحانی واردات کے ذریعہ سے پہنچا جا سکتا ہے۔ فلاطینوس مادہ کو صفائے باطن اور واردات روحانی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ قرار دیتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسان کو مادی دنیا سے کٹ کر خلوت کی زندگی بسر کرنا چاہیے تا کہ اس کا باطن صاف ہو سکے اور وہ اپنی اصل

سے متحد ہونے کا اہل بن سکے۔

افلاطونیت کا عقیدہ مسیحی مفکرین میں بہت مقبول ہوا۔ مادے کو منبع شر سمجھنا اور اپنے نور باطن کی پرورش کے لیے دنیا کو ترک کر دینا ان کے مذہب کے اساسی اجزا بن گئے۔ ان کے عقیدۂ تثلیث کو نو فلاطونیت سے ایک مضبوط جواز فراہم ہو گیا۔ اس طرح یونان کی فلسفیانہ روایت نو فلاطونیت کی منقلب صورت میں مسیحی تصوف میں منتقل ہو گئی۔

عباسیوں کے دور میں جب یونانی علوم کے تراجم عربی میں ہوئے تو جہاں فیثا غورث، افلاطون اور ارسطو کے نظریات عربی میں منتقل ہوئے وہیں نو فلاطونی لٹریچر بھی عربی میں ترجمہ ہوا۔ انطاکیہ، نصیبین اور حران کے مدرسوں میں نسطوری، صابئی اور سریانی علما نے ارسطو، افلاطون اور فلاطینوس پر مبسوط شرحیں لکھیں۔ ''الٰہیات ارسطو'' عربوں میں بہت مقبول ہوئی۔ فلاطینوس کے رسائل کے ترجمے اور شرحیں نیمیاح امیسوی نے لکھیں۔ ابن سینا اور ابن رشد نے نو فلاطونی نظریات کی فلسفیانہ تعبیر و توجیہہ کی۔ مسلمان صوفیاء پر بھی گہرے نو فلاطونی اثرات مرتب ہوئے۔ جنید بغدادی، بایزید بسطامی، شہاب الدین سہروردی، محی الدین ابن العربی، حتیٰ کہ غزالی اور رومی کے صوفیانہ نظریات کی تہہ میں، تھوڑے بہت ردوبدل کے ساتھ، نو فلاطونی عقائد ہی کارفرما ہیں۔ مسلمان فلاسفہ و صوفیا نے اسکندر افرودیسی کی عقل کل کو عقل فعال کا نام دے دیا اور عقل انسانی کو عقل مستفاد کہنے لگے۔ اس طرح اسلامی تصوف میں گہرا نو فلاطونی رنگ جھلکنے لگا۔ لیکن بعض مسلمان صوفیاء نے فلاطینوس کے فنا فی الکل کے نظریہ کو تسلیم نہیں کیا بلکہ روح کے انفرادی بقاء کا نظریہ پیش کیا۔ مثلاً مولانا روم روح کو عالم بالا کی ہی ایک حقیقت تسلیم کرتے ہیں جو مصلحت خداوندی سے ''احسن تقویم'' ہونے کے باوجود ''اسفل السافلین'' میں جا گرتی ہے اور یہاں سے اپنا ارتقائی سفر شروع کرتی ہے۔ جمادات، نباتات، حیوانات اور انسانوں کی منازل سے گزرتی ہوئی نبی کی شخصیت میں اپنا سفر ہستی مکمل کرتی ہے۔ لیکن اس کا سفر جاری رہتا ہے۔ ذات الٰہیہ سے متحد ہو کر یہ اپنا وجود کھو نہیں بیٹھتی بلکہ اپنا تشخص برقرار رکھتے ہوئے مجد و شرف کی رفعتوں کی طرف گامزن رہتی ہے۔

بزیر کنگرہ کبریائش مرد انند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

علامہ اقبال بھی اسی نظریہ کے قائل ہیں جس سے ہم تھوڑی دیر بعد تعرض کریں گے۔ ازمنۂ

وسطیٰ کے مسیحی علماء اور مسلمان صوفیاء کے علاوہ دور جدید کے بعض فلاسفہ پر بھی نوفلاطونیت کے گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ مثلاً مشہور فلسفی اسپنوزا کہتا ہے کہ جوہر سے صفات اور صفات شئون (Modes) یوں نکلتے ہیں جیسے علم ہندسہ کی کسی تعریف سے اس کے نتائج۔ وہ تخلیق کے عمل کو منطقی استخراج کا عمل قرار دیتا ہے۔ مقدمات سے جس منطقی لزوم کے ساتھ نتیجہ نکلتا ہے اسی منطقی لزوم کے ساتھ خدا سے کائنات وجود پذیر ہوتی ہے قاری با آسانی اندازہ لگا سکتا ہے کہ اسپنوزا نے غیر شعوری طور پر فلاطینوس کے نظریہ صدور کو ہی اپنایا ہے لیکن جدید ذہن کے سامنے اسے منطقی استنتاج کے نام سے پیش کیا ہے۔ اسی طرح لائبنز بھی کہتا ہے کہ خدا یا اعلیٰ موناد (Supreme Monad) سے نچلے درجے کے موناد یوں نکلتے ہیں جیسے شعلے کی بھڑک (Fulguration) پیدا ہوتی ہے۔ لمعان یا Fulguration علم الکیمیا کی اصطلاح ہے۔ لیکن یہاں بھی صاف پتہ چلتا ہے کہ لائبنز کے تحت الشعور میں فلاطینوس کا تصور صدور ہے۔ فلاطینوس کا نظریہ صدور اتنا طاقتور اور پرکشش تھا کہ یہ عالمی حیثیت اختیار کر گیا۔ مسئلہ تخلیق کو حل کرنے کے لیے اسے ازمنۂ وسطیٰ کے مسیحی علماء مسلمان فلاسفہ، صوفیا اور دور جدید کے بعض مفکرین نے کسی نہ کسی رنگ میں اپنا لیا۔ یہ حقیقت ہے کہ اس نظریہ سے مسئلہ تخلیق کا حل نہایت تسلی بخش طور پر ہو جاتا ہے۔

علامہ اقبال نے روایتی تصوف پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ یہ جدید ذہن کے لیے اپنی افادیت کھو چکا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ تصوف کی بدولت صوفیانہ واردات جیسی نفسی کیفیت اور ذہن کے کئی چھپے ہوئے گوشے بے نقاب ہوئے ہیں اور اس کا لٹریچر بڑا خرد افروز ہے تاہم اس کی لگی بندھی اصطلاحات اور روایتی طرز بیان جو کہ ماضی کی فرسودہ مابعد الطبیعیات کے آفریدہ ہیں جدید ذہن پر انتہائی مہلک اثر مرتب کرتے ہیں۔[۶]

روایتی تصوف کو وہ اس لیے قابلِ مذمت قرار دیتے ہیں کہ اس میں مادے کا ایک غلط تصور پیش کیا گیا ہے۔ مادّہ ان کے نزدیک روح اور ذہن سے علیحدہ کوئی مستقل بالذات شئے نہیں جو کہ شر اور گناہ کا منبع ہو۔ مادے کو وہ باہم گر مربوط حوادث (Inter-related events) کا مجموعہ سمجھتے ہیں۔[۷] حقیقتِ مطلقہ کے عناصر ترکیبی میں نہ صرف حیات، شعور اور غائت شامل ہیں بلکہ مادّہ بھی اس کا ایک جزو لاینفک ہے۔ لیکن یہ مادّے کا روایتی تصور نہیں بلکہ جدید تصور ہے جو کہ دور حاضر کی طبیعیات سے پیش کیا ہے۔ اپنی کتاب تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ میں مادے کے

روایتی تصور پر ایک طویل بحث کے بعد وہ جدید طبیعیات کے انکشافات کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ باہمدگر مربوط حوادث کا ایک نظام ہے جس میں ایک دائمی بہاؤ کی کیفیت پائی جاتی ہے، لیکن شعور اسے ٹھوس اور جامد اشیا کے روپ میں ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔[۸] مادہ فی نفسہٖ نہ روح سے منفصل کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی شر اور معصیت کا مخرج ہے۔ یہ تو حقیقتِ مطلقہ کے اجزائے ترکیبی میں سے ہے جو باہمدگر غیر منفصل طور پر مدغم ہیں۔ وہ مادے اور روح یا ذہن کی تفریق کو جائز نہیں سمجھتے اور اسی لیے روایتی تصوف پر کڑی تنقید کرتے ہیں:[۹]

> The quest after a nameless nothing as disclosed in Neoplatonic mysticism be it Christian or Muslim - cannot satisfy the modern mind which, with its habits of concrete thinking, demands a concrete living experience of God.

ایک اور معاملہ میں جس میں علامہ نو فلاطونیت سے شدید اختلاف کرتے ہیں۔ حرکت و سکون کا معاملہ ہے۔ یونانی مفکرین کے نزدیک حقیقت مطلقہ کو حرکت و تغیر سے کلیتاً پاک و منزہ ہونا چاہیے۔ حرکت، تبدیلی اور ارتقا ان کے خیال میں ان اشیا میں پائے جاتے ہیں جو ناقص و ناتمام ہوں۔ اسی لیے اکثر یونانی مفکرین حقیقت کو ساکن، غیر مبدل اور غیر تغیر پذیر قرار دیتے تھے۔ افلاطون کے اعیان ثابیہ ازل سے ابد تک ایک ہی حالت میں قائم ہیں۔ ارسطو کی خالص صورت اگر چہ دیگر اشیا میں حرکت کا باعث بنتی ہے، تاہم خود غیر متحرک رہتی ہے۔ لیکن علامہ کے نزدیک حقیقت مطلقہ ہر دم متغیر اور متحرک رہتی ہے۔ تاہم اس کی حرکت کسی نقص یا سقم کو مستلزم نہیں۔ یہ اپنی ہی تکمیل ذات میں مصرف ہے۔ غایات و مقاصد خود اس کے اندر سے ابھرتے ہیں، لہٰذا اس کی حرکت جبری نہیں بلکہ آزاد ہے۔ علامہ کے نزدیک مادّہ، شعور اور حیات سب متغیر و متحرک ہیں۔ اسی لیے وہ حقیقتِ مطلقہ کو ایک عمل (Process) قرار دیتے ہیں۔ یونانی فلسفہ اور بالخصوص نو فلاطونی نظریۂ سکون و جمود ان کے نزدیک انتہائی ناپسندہ ہے۔

یہ امر دلچسپی کا باعث ہے کہ باوجود شدید اختلاف کے وہ نو افلاطونیت کے نظریۂ صدور سے غیر شعوری طور پر متاثر بھی ہوئے ہیں۔ جب وہ مسئلہ تخلیق سے تعرض کرتے ہیں تو ان کے تحت الشعور سے بھی نظریۂ صدور ہی ابھرتا ہے۔ وہ ''تخلیق عن العدم'' (Creation exnihilo) کو مسئلہ کا حل نہیں سمجھتے۔ اسی طرح وحدت الوجودیوں کا یہ نظریہ کہ خالق و مخلوق ایک ہیں، ان کے

لیے قابل قبول نہیں۔ حقیقتِ مطلقہ ان کے نزدیک ''انا'' یا ''خودی'' ہے لیکن یہ انا ''انائے کبیر'' (Supreme Ego) ہے۔ اس سے نچلے درجے کی اناؤں کا ایک عالم کثرت ظہور پذیر ہوتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: [۱۰]

"I have conceived the Ultimate Reality as an ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed."

یہاں انھوں نے نہ تو اسپنوزا کی طرح منطقی استنتاج کو تخلیق کا انداز قرار دیا ہے اور نہ ہی لائبنیز کے ''لمعان'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ بلکہ Proceed کا لفظ استعمال کیا ہے جس پر اگر غور کیا جائے تو پتہ چلے گا یہ صدور کے ہی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ لیکن علامہ یہاں اس امر کی صراحت کرتے ہیں کہ اگر چہ حیاتِ الٰہیہ کے سیلان سے ہی انسانی انا وجود پذیر ہوتی ہے، تاہم وجود پذیر ہونے کے بعد یہ یوں منفصل و متغائر ہو جاتی ہے کہ دوبارہ اس میں مدغم نہیں ہو سکتی۔ اس کا اپنا تشخص ہمیشہ کے لیے برقرار رہتا ہے اور یہ اپنے اچھے برے کا بار ذمہ داری اٹھاتی ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے وہ قطرۂ آب اور موتی کی مثال دیتے ہیں۔ موتی صدف میں ٹپکنے سے پہلے پانی ہوتا ہے لیکن موتی بن جانے کے بعد یہ پانی سے مختلف اور متغائر حقیقت بن جاتا ہے۔ اس طرح انسانی اناؤں کا ایک عالم کثرت حیاتِ الٰہیہ کے سیلان سے وجود پذیر ہوتا ہے، تاہم منصۂ شہود پر آ جانے کے بعد یہ اس سے مختلف و متبائن ہو جاتا ہے۔ لیکن انسانی انا اپنی زندگی اسی حیاتِ الٰہیہ کے دائمی بہاؤ میں بسر کرتی ہے اور اس سے روحانی فیض حاصل کرتی رہتی ہے۔ حتیٰ کہ روحانی واردات میں بھی اس کا تشخص اور انفرادیت برقرار رہتی ہے۔ صفاتِ الٰہیہ کے غلبے سے یہ دب جاتی ہے تاہم اپنی انفرادیت نہیں کھوتی۔ مولانا روم کی طرح وہ بھی یہ سمجھتے ہیں کہ صوفیانہ واردات میں بھی کوئی انسان فنا فی اللہ نہیں ہوتا۔ جیسے لوہا آگ میں تپ کر خود آگ ہو جاتا ہے لیکن رہتا لوہا ہی ہے، اسی طرح صفاتِ الٰہیہ کے انعکاس سے انسانی انا انتہائی تاب ناک ہو جاتی ہے لیکن اپنی منفرد حیثیت نہیں کھوتی۔ علامہ انفرادیت کے استمرار پر اتنا زور دیتے ہیں کہ ان کے خیال میں موت بھی اسے ختم نہیں کر سکتی بلکہ موت کے بعد بھی یہ قائم و دائم رہتی ہے اور اس کا ارتقائی سفر جاری رہتا ہے۔

ایک دوسرا پہلو جس میں علامہ کا نظام فکر نو فلاطونیت سے مماثلت رکھتا ہے، مدارج ہستی کا

نظریہ ہے۔ علامہ سمجھتے ہیں کہ انائے مطلق سے متناہی اناؤں کا ایک عالم کثرت وجود پذیر ہوتا ہے۔ متناہی انائیں ایک نظام میں مربوط ہیں۔ کم تر درجے کی انائیں بتدریج ارتقائی عمل طے کرتی ہیں۔ اس نظام ہستی میں جو انائیں جس شدت سے اپنا اثبات ذات کرتی ہیں اسی مناسبت سے ان کا مقام بلند ہوتا ہے۔[۱۱]

"It is the degree of th intuition of I am-ness that determines the place of a thing in the scale of being."

خدا کا ادعائے ذات مطلق ہے، اس لیے وہ انائے کبیر ہے۔ جمادات کا ادعائے ذات بڑا خفیف ہے اس لیے وہ کمترین درجہ ہستی پر پائے جاتے ہیں۔ جس خودی کو جس شدت سے اپنے ہونے کا ایقان ہوگا اسی مناسبت سے وہ کمتر یا بلندتر مرتبہ ہستی پر فائز ہوگی۔ نو فلاطونیت میں بھی ہستی یا وجود کے مراتب ہیں۔ جو افراد ذات احد کے قریب تر ہیں وہ زیادہ حقیقت کے حامل ہیں ذات احد سے دور جاتے ہوئے مدارج ہستی بھی پست ہوتے جاتے ہیں تا آنکہ آخر میں مادہ یا غیر حقیقت رہ جاتی ہے۔

واضح رہے کہ علامہ کے نظام فکر اور نو فلاطونیت میں یہ مماثلت بڑی سطحی قسم کی ہے ورنہ اپنی روح اور مزاج کے اعتبار سے علامہ کا فلسفہ نو فلاطونیت سے یکسر مختلف ہے۔ نو فلاطونیت کا آدرش سکون وثبات اور کل میں مل کر اپنی ہستی کو فنا کر دینا ہے جبکہ علامہ کا نصب العین مسلسل جدوجہد اور حرکت وعمل کے ذریعہ سے منفرد اور شخصی بقائے دوام حاصل کرنا ہے۔ علامہ جسم مادی کو شر اور معصیت کا سرچشمہ قرار نہیں دیتے بلکہ اسے روح کا ایک ذریعہ یا آلہ سمجھتے ہیں جو اس نے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے اپنایا ہے۔ علامہ کا آئیڈیل وہ راہب نہیں جو دنیا سے منہ موڑ کر خانقاہوں اور تاریک گپھاؤں میں مراقبہ واستغراق کی زندگی بسر کرتا ہے، بلکہ صدر اسلام کا وہ مرد صحرا ہے جو مشیت الٰہی کی تکمیل میں شب و روز تگ و تاز میں مصروف رہتا ہے۔ اسی کے بارے میں علامہ کہتے ہیں کہ وہ خدا کا شریک کار (Co-worker) بن جاتا ہے اور حیات ابدی کا انعام پاتا ہے۔

❁ ❁❁ ❁

حوالہ جات وحواشی

1- Stump, Samuel Enoch, *Philosophy: History and Problems* (4th edition). McGraw Hill, N.Y. 1989, P. 124.

۲- مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے، علی عباس جلالپوری، روایات فلسفہ، خرد افروز، جہلم، ۱۹۹۲ء، ص ۸۳۔

3- Stace, W.T., *A Critical History of Greek Philosophy*, Macmillan, New York, 1962, p. 337.

۴- فلاطینوس خدا کی طرف، ایک، کی صفت کو بھی منسوب کرنا پسند نہیں کرتا کیونکہ وحدت بھی کثرت کے تصور سے وابستہ ہے۔ لیکن اس کے بغیر چارہ نہیں۔ اس نے اس مسئلہ کو عقلی طور پر حل کرنے کی کوشش نہیں کی۔ بلکہ اسے صرف سمجھنے کا ایک انداز قرار دیا ہے۔

۵- علی عباس جلالپوری، کتاب مذکور ص: 75-76

6- Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore 1986, p. 72.

۷- ایضاً، ص ۱۳۱۔

۸- ایضاً، ص ۱۴۱۔

۹- ایضاً، ص ۵۷۔

۱۰- ایضاً، ص ۵۷۔

۱۱- ایضاً، ص ۷۲۔

۱۲- علامہ کہتے ہیں کہ مدارج ہستی کا تصور مسلم فلسفہ میں شہاب الدین سہروردی المقتول نے دیا تھا جسے جدید دور میں ہیگل نے بڑی تفصیل کے ساتھ مرتب کیا اور اس کے بعد ہالڈین نے اپنی مشہور کتاب *Reign of Reality* میں مزید شرح و اضافہ کے ساتھ پیش کیا (دیکھیے علامہ اقبال کی کتاب مذکور ص ۷۲) لیکن ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ مدراج ہستی کا یہ تصور بنیادی طور پر نو فلاطونی ہے۔ مسلمان مفکرین نے بھی اسی سے متاثر ہو کر یہ نظریہ پیش کیا تھا۔

❀

کلام بے حرف

انسان نے جب شعور کی آنکھ کھولی تو خود کو ایک ایسی کائنات میں پایا جو باعتبار نوعیت و ماہیت اس کی اپنی ذات سے یکسر مختلف تھی۔ انسان نے اپنی دنیائے فکر میں آزادی کو محسوس کیا لیکن خارجی مادّی کائنات کو میکانکی قوانین میں جکڑا ہوا پایا۔ خارجی کائنات اس کے سامنے پھیلی ہوئی تھی اور اس کے قوائے فکر و عمل کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتی تھی۔ انسان نے اس چیلنج کو قبول کیا اور اسے جاننے اور اس پر تصرف حاصل کرنے کی کوشش۔ کسی شئے پر تصرف و اختیار کے لیے اس کے بارے میں علم ابتدائی شرط ہے۔ جب تک کسی شیئ کو کما حقہ جان نہ لیا جائے تب تک اس پر اختیار حاصل نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ انسان کی پہلی کوشش یہ تھی کہ وہ اپنے ماحول کو سمجھے اور مظاہر کے در پردہ جاری و ساری اسباب و علل کا فہم و ادراک حاصل کرے۔ چنانچہ کائنات معروضِ علم ٹھہری اور خود انسانی ذہن موضوعِ علم!

اپنے سے باہر کی دنیا کا علم حیوانات اور چرند پرند بھی حاصل کرتے ہیں۔ عضویہ تحسّسات وصول کرتا ہے اور انھی کی مناسبت سے اس کے افعال و اعمال تشکیل پاتے ہیں۔ حسی ادراک کی میکانکیت حیوانات اور انسانوں میں یکساں ہے۔ البتہ مختلف مخلوقات اپنے اپنے مخصوص نظام ہائے عصبی کے حوالے سے خارجی کائنات کو مختلف انداز میں محسوس کرتی ہیں۔ مثلاً کچھ مخلوقات بعض رنگوں یا بعض ذائقوں کا ادراک نہیں کرسکتیں۔ بعض اندھیرے میں دیکھ سکتی ہیں، بعض اندھیرے میں نہیں دیکھ سکتیں۔ ویمپائر چمگادڑ گہرے اندھیرے میں محض آوازوں کی بازگشت سے اپنے راستے کا تعین کرلیتی ہے۔ دور دراز کے علاقوں کی طرف ہزاروں میل کا سفر کرنے والے مہاجر پرندوں کے پروں کے نیچے ایسے باریک باریک روئیں ہوتے ہیں جو انھیں موسم کے حالات سے باخبر کرتے رہتے ہیں اور اس طرح وہ دورانِ سفر سمتیں تبدیل کرتے رہتے ہیں۔

جہاں تک خارجی کائنات کے علم کا تعلق ہے انسان بھی حیوانات اور دیگر مخلوقات کی طرح اپنے آلاتِ حسّ کے توسط سے ہی اسے جانتا ہے۔ لیکن انسان خارجی دنیا سے حاصل ہونے

والے تحسسات کی اعلیٰ تنظیم و تعبیر کرنے کا اہل ہے جب کہ حیوانات ایسا نہیں کر سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حیوانات اپنی ضروریات کے حوالے سے ابتدائی سطح کے تلازمات قائم کر لیتے ہیں۔ بارش سے پہلے ہونے والی موسمی تبدیلیوں کو چیونٹیاں محسوس کر کے بلند مقامات کی طرف اپنے ذخائر خوراک منتقل کرنے میں مشغول ہو جاتی ہیں۔ طوفان برق و باد کے آنے سے بہت پہلے شہد کی مکھیاں انتہائی خفیف برقی مقناطیسی لہروں کو محسوس کر کے اپنے چھتے کی طرف لوٹ آتی ہیں اور ایسے میں وہ انتہائی تنک مزاج ہو جاتی ہیں۔ زلزلہ آنے سے قبل بعض ارضی کوائف چوہے اور سانپ وغیرہ محسوس کر لیتے ہیں جب کہ انسانوں کو ایسا کوئی ادراک نہیں ہوتا چنانچہ ایسے حالات میں زیر زمین مخلوقات بلوں سے باہر نکل آتی ہیں۔

انسان بھی اپنے ماحول میں بعض حالات کو بعض دوسرے حالات کا پیش خیمہ سمجھتا ہے۔ ایسے حالات اس کے لیے نشانیوں کا کام دیتے ہیں۔ مثلاً شدید حبس، فضا میں نمی اور افق پر دھندلکا بارش کی نشانیاں ہیں۔ ریت پر نقوش پا کسی جانور یا انسان کے گزرنے کی نشانیاں ہیں۔ کراہنے اور سسکنے کی آواز سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی متنفس تکلیف میں ہے۔ سمندر میں یکلخت چھا جانے والا سکوت آنے والے طوفان کا پیغامبر ہوتا ہے۔

انسان اور حیوان یکساں طور پر خارجی دنیا سے حاصل ہونے والے تحسسات کو وصول کرتے ہیں اور لاشعوری طور پر ان کے مفاہیم سے آگاہ ہو جاتے ہیں۔ فطرت جملوں اور لفظوں سے عاری زبان میں ان سے گفتگو کرتی ہے۔ تمام ذی روح مخلوقات کی زندگیاں فطرت کے اشاروں اور نشانیوں کے گرد گھومتی رہتی ہیں۔ تجربے کا تواتر انھیں سکھاتا ہے کہ بعض فطری مظاہر بعض آنے والے حالات کا پیش خیمہ ہوتے ہیں۔

انسان کا معاملہ حیوانات سے ذرا مختلف ہے۔ وہ صرف فطری اشاروں اور نشانیوں تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ مفاہیم و معانی کو الفاظ کا جامہ بھی پہنا دیتا ہے۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو جانور بھی آوازوں کے ردوبدل سے مفہوم و معنی میں تبدیلی پیدا کر لیتے ہیں۔ خطرے کے ادراک پر ایک جانور کرخت اور ڈرانے والی آواز پیدا کرتا ہے لیکن محبت اور خوشی کے اظہار کے لیے کسی اور طرح کی آواز نکالتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ انسان کے ابلاغ کا عمل شروع شروع میں حیوانوں جیسا ہی ہو لیکن حیوانی عمل ابلاغ ایک حد سے آگے نہ بڑھ سکا جب کہ انسان نے بعض آوازوں کو بعض

مفاہیم کی علامتوں کے طور پر اپنا کر اپنا دائرہ ابلاغ بہت بڑھا لیا۔ ان آوازوں نے رفتہ رفتہ ابتدائی زبان کا درجہ حاصل کر لیا مگر انسان نے اپنے حلق کی آوازوں کے علاوہ بھی ابلاغ کی راہیں ڈھونڈیں۔ افریقہ کے وحشی قبائل میں آج بھی ڈھول کی آواز بہت اہمیت رکھتی ہے۔ قبیلے کے سردار نے جب کسی کو طلب کرنا ہو، اعلان جنگ کرنا ہو یا خطرے سے مطلع کرنا ہو تو وہ مختلف انداز سے ڈھول بجاتا ہے۔ انسان کا اپنے حلق کی آوازوں کا حیطۂ عمل بہت محدود تھا۔ اس نے پیغام رسانی کے دائرے کو دور دور تک پھیلانے کے لیے ڈھول، سنکھ، طبلے تاشوں وغیرہ کو استعمال کرنا شروع کر دیا۔

اس طرح فطرت کی نشانیوں اور اشاروں کی جگہ مصنوعی علامتیں وجود میں آ گئیں۔ حلق سے خارج ہونے والی حیوانی آوازوں نے الفاظ کا قالب اختیار کرنا شروع کر دیا۔ ہم کوئی بھی لفظ لیں، وہ فی نفسہٖ معنی کا حامل نہیں ہوگا۔ اسے کوئی مفہوم تب حاصل ہوگا جب کہ اس کے اور کسی خارجی تجربی حقیقت کے مابین ایک اضافت قائم ہو جائے۔ ہم لفظ ''پانی'' بولتے ہیں۔ یہ چار حروف سے تشکیل پاتا ہے۔ پ ان ی۔ یہ چاروں حروف لایعنی ہیں۔ چنانچہ ان سے تشکیل پانے والا لفظ بھی بے معنی ہونا چاہیے لیکن چونکہ ہم نے لفظ ''پانی'' اور ایک تجربی حقیقت کے مابین ایک اضافت اور ایک نسبت قائم کر رکھی ہے اس لیے یہ لفظ ایک مخصوص مفہوم کا حامل بن جاتا ہے۔ اس ضمن میں ہیلن کیلر کی خودنوشت سوانح عمری سے ایک اقتباس درج کیا جاتا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ بے معنی حروف سے تشکیل پانے والے الفاظ کو کسی طرح تجربی حقیقت سے رشتہ قائم ہو جانے کی بنا پر معنویت مل جاتی ہے:

> میری استانی میرا ہیٹ لائی مجھے معلوم تھا کہ وہ مجھے باہر دھوپ میں لے جا رہی ہے۔ اس تصور سے میں خوشی سے ناچنے لگی۔ ہم آہستہ آہستہ کنویں پر پہنچ گئے۔ تمام میدان پھولوں کی خوشبو سے مہک رہا تھا۔ ایک شخص پانی نکال رہا تھا۔ میری استانی نے میرا ہاتھ پانی کی دھار کے نیچے رکھ دیا۔ جب ٹھنڈا پانی میرے ہاتھ پر گر رہا تھا تو میری استانی نے میرے دوسرے ہاتھ پر لفظ پانی کے ہجے انگلی سے بنانے شروع کر دیے۔ پہلے آہستہ آہستہ پھر جلدی جلدی۔ اچانک میرے ذہن میں کچھ مبہم سا شعور پیدا ہونا شروع ہوا، کسی ایسی چیز کا جو گویا میرے حافظے سے محو ہو چکی تھی۔ اس طرح زبان کا راز مجھ پر منکشف ہوا۔ اس وقت مجھے محسوس ہوا کہ پ ان ی۔ کا مفہوم وہ ٹھنڈی شئے ہے جو میرے ہاتھ پر سے ہو کر بہہ رہی ہے۔ اس زندہ لفظ نے میری روح کو بیدار کر دیا۔ میں روشنی، امید اور خوشی سے معمور

ہوگئی اور اپنے آپ کو آزاد محسوس کرنے لگی۔ اگرچہ ابھی تک چند رکاوٹیں تھیں جو وقت کے ساتھ ساتھ خود بخود ختم ہو جانے والی تھیں۔

ہیلن کیلر مزید لکھتی ہے:

کنویں سے واپس آ کر میں نے بڑے شوق سے سیکھنا شروع کیا۔ ہر چیز کا کوئی نہ کوئی نام تھا اور ہر نام سے ایک نیا تصور ظہور میں آیا۔ جب ہم گھر واپس پہنچے تو ہر شئے جس کو میں چھوتی مجھے زندہ و متحرک محسوس ہوتی۔ اس کی وجہ صرف وہ نئی روشنی تھی جو کہ مجھے اس سیر میں حاصل ہوئی تھی۔[1]

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ لفظ کا سحر دراصل اس اضافت میں پوشیدہ ہے جو کہ وہ کسی خارجی امر واقعہ کے ساتھ رکھتا ہے۔ حرف جن سے کہ الفاظ تشکیل پاتے ہیں خود بے معنی اور مہمل ہیں لیکن ان کو جوڑنے سے با معنی الفاظ تشکیل پاتے ہیں۔ بے معنی حروف تہجی اگرچہ تعداد میں محدود ہیں تاہم یہ لامحدود الفاظ کا امکان ہیں۔ حروف تہجی سے تشکیل پانے والے لفظ کو ہم ''علامت'' کہیں گے۔ نشان اور علامت میں فرق یہ ہے کہ نشان اپنے مشارٌ الیہ کی طرف فطری طور پر اشارہ کرتا ہے۔ مثلاً ریت پر نقوش پا کسی چوپائے یا دوپائے کے گزرنے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جس ساخت کے یہ نقوش ہوں گے اسی نوعیت کے پاؤں کی طرف یہ اشارہ کریں گے۔

شروع شروع میں تشکیل پانے والے الفاظ تصویری نوعیت کے تھے۔ بعض الفاظ کا رواج ان کے صوتی تاثر سے پڑا۔ عربی زبان میں بیت گھر کو کہتے ہیں اور جمل اونٹ کو۔ ب اور ج کے حروف تہجی کا ماخذ تصویری اظہار ہے۔ شروع شروع میں جب کسی نے ''بیت'' کا اظہار کرنا ہوتا تھا تو وہ ایک چار دیواری بنا کر آگے دروازہ لگا دیتا تھا جیسے یہ نشان ہے۔ کثرت استعمال سے چار دیواری کی جگہ یہ نشان رہ گیا پھر دروازے کی جگہ نقطہ لگ گیا۔ رفتہ رفتہ جب کسی نے ''گھر'' کا اظہار کرنا ہوتا تو وہ ''ب'' کی شکل بنا دیتا۔ اسی طرح لوگ اونٹ کے اظہار کے لیے اس کا سر اور گردن بنا کر اس کو کوہان کی گولائی میں آدمی کی تصویر بنا دیتے تھے۔ مرور زمانہ کے ساتھ یہ شکل جو جمل کا نشان تھا ج کا حرف بن گیا۔ صوتی تاثر سے ابھرنے والے الفاظ بھی اسی طرح تشکیل پائے۔ گھن گرج، کڑک، قہقہہ وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جو بڑی حد تک کسی مظہر فطرت یا کسی جسمانی اشارے (Gesture) کی نقل ہیں۔ ایسے الفاظ کو اصطلاح میں صوتی اسماء (Onomatopoeic

Words) کہا جاتا ہے اور کچھ ماہرین لسانیات کے نزدیک تمام زبانوں کے الفاظ اسی انداز میں تشکیل پائے۔[۲] اس طرح کے الفاظ اگر چہ کسی حد تک فطری نشانیاں ہیں تاہم ان کو مظاہر فطرت یا انداز جسمانی کی مکمل نقل نہیں کہا جا سکتا۔ ایک مسافر جب کسی ایسے قبیلے میں جا نکلتا ہے جو اس کی زبان سے نا آشنا ہوتا ہے تو وہ انھیں فطری اشاروں اور انداز جسمانی کی نقالی سے اپنا مافی الضمیر سمجھاتا ہے۔ مثلاً اگر اسے پیاس لگی ہے تو ہاتھوں کی اوک بنا کر ہونٹوں کی طرف لے جائے گا۔ نقالی کے اشارے تو عالمگیر طور پر سمجھے جا سکتے ہیں لیکن فطری نشانوں کے طور پر تشکیل پانے والے الفاظ نہ تو مکمل نقالی ہوتے ہیں نہ ہی ان کی شکل یکساں رہتی ہے اس لیے یہ عالمگیر طور پر نہیں سمجھے جا سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ خواہ مصریوں کا خطِ تصویری (Heiroglyphic) ہو یا چینیوں کے تصوری تصورات (Ideograms)، انھیں سیکھنا پڑتا ہے۔

الفاظ کیسے معرض وجود میں آئے؟ اور زمانہ اور کثرت استعمال سے ان کے اندر کیا کیا تبدیلیاں آئیں؟ ان سوالات کے جواب کے لیے تاریخ لسان کے پورے تدریجی ارتقا کے مختلف مراحل کا جائزہ لینا پڑے گا لہٰذا اس مضمون میں ہم صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ لفظ ایک ایسی نشانی Sign ہوتا ہے جو فطری نہیں بلکہ رواجی یا رسمی حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ اگر بعض فطری نشانات الفاظ کا درجہ حاصل کر چکے ہیں تو کثرت استعمال اور مرورِ زمانہ سے ان کی فطری حیثیت ختم ہو چکی ہے اور رسمی حیثیت متحقق و متعین ہو چکی ہے۔ دوسری بات اس ضمن میں جو اہم ہے وہ یہ ہے کہ ان الفاظ کا کوئی مشارٌ الیہ ہونا چاہیے جس کی یہ نمائندگی کریں۔

اگر اس مفہوم میں دیکھا جائے تو ایک رسمی نشان ایک علامت ہے۔ زبان کے الفاظ علامات ہیں کیونکہ یہ مخصوص و متعین مفاہیم کے حامل ہیں۔ مثال کے طور پر جب ہم لفظ ''شجر'' یا ''انسان'' سنتے یا پڑھتے ہیں تو یہ ایسی علامات کے طور پر ہمارے سامنے ابھرتے ہیں جو صدیوں سے ایک مخصوص مفہوم میں استعمال ہوتے چلے آرہے ہیں۔ ہم اس بحث سے صرف نظر کرتے ہیں کہ یہ الفاظ کیسے وجود میں آئے...... (آیا صوتی تاثر کی بنا پر یا صنعتی مشابہت کی بنا پر؟)...... اور اپنی توجہ اس امر پر مرکوز کرتے ہیں کہ الفاظ دراصل ایسی علامات ہیں جن کے توسط سے ہم ان حقائق واشیا تک پہنچتے ہیں جن کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں یا جن کی یہ نمائندگی کرتے ہیں۔ الفاظ مفاہیم و مطالب کے ذرائع ہیں۔ انھی کے توسط سے ہم اپنے خیالات دوسروں تک پہنچا سکتے ہیں اور ان کے افکار کا وقوف حاصل

کرتے ہیں۔ الفاظ کے آئینہ میں ہمیں نہ صرف مادّی کائنات کی اشیا کی جھلک ملتی ہے بلکہ تمام بنی نوع انسان کے ذہنوں میں جاری وساری بحرِفکر وخیال کا متلاطم انعکاس بھی ملتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ الفاظ ایسی علامات ہیں جو کہ افکار ومطالب کے ذرائع حمل ونقل ہیں تو بے جانہ ہوگا۔

یہاں ہمیں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ تمام الفاظ بامعنی علامات ہوتے ہیں لیکن یہ ضروری نہیں کہ تمام بامعنی علامات الفاظ ہی ہوں۔ بعض ریاضیاتی علامات ایسی ہوتی ہیں جو کہ لفظ نہیں کہلاسکتیں تاہم اپنا کوئی مخصوص ومتعین مفہوم رکھتی ہیں۔ اس نقطے کی تشریح ہم آگے چل کر کریں گے۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ لفظ اپنے مشارٌ الیہ کا محض ایک شناختی نشان ہوتا ہے جو کہ کثرت استعمال سے اس کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ لفظ شجر کا مشارٌ الیہ انسان اور انسان کا شجر ہوسکتا تھا لیکن رواج اور روایت کے تواتر نے جو معانی اس کے متعین کر دیے ہیں وہ اب بدلے نہیں جاسکتے۔ ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ الفاظ رواجی طور پر وضع کی گئی علامات ہیں۔ ہم الفاظ کو دریافت نہیں کرتے جس طرح کہ ہم بعض عناصر کی کیمیائی خصوصیات کو دریافت کر لیتے ہیں یا بعض اشیا کے مابین موجود علائق و روابط کو دریافت کر لیتے ہیں۔ الفاظ انسان کی علامات وضع کرنے کی صلاحیت کا نتیجہ ہیں۔ تاریخ کے بالکل ابتدائی دور میں انسان نے غیر شعوری طور پر ابتدائی الفاظ وضع کیے ہوں گے اسی لیے وہ الفاظ کو حقیقی سمجھتا تھا یعنی الفاظ اور اشیا وافراد کے مابین کسی قسم کے نامیاتی رشتے پر یقین رکھتا تھا چنانچہ ساحری کے دور میں جنتر منتر پڑھنا، دیوتاؤں کے نام لے کر پکارے گا تو اس کی توجہ حاصل کر لے گا۔ اسی طرح اگر اپنے دیوتا کا نام لے کر اس سے بہ آواز بلند مناجات کرنا اور اپنے دشمنوں کے نام لے لے کر ان پر لعنتیں بھیجنا...... سب اس امر کی شہادتیں فراہم کرتے ہیں کہ ابتدائی زمانے کا انسان الفاظ اور ان اشیا کے مابین، جن کے کہ وہ الفاظ یا اسماء ہیں، کوئی فرق ملحوظ نہیں رکھتا تھا۔ وہ یہ سمجھتا تھا کہ وہ جب بھی دیوتا کا نام لے کر کسی کو بددعائیں دے گا تو اس پر آفات سماوی نازل ہوں گی۔ آج بھی غیر متمدن علاقوں میں ایسے اشخاص موجود ہیں جو اجنبیوں کو اپنا نام بتانا پسند نہیں کرتے تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ ان پر غلبہ واختیار حاصل کر لیں۔

اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ کسی لفظ یا اسم اور اس کے مصداق یا مشارٌ الیہ کے مابین کوئی فطری رابطہ نہیں ہوتا۔ نام تو محض نام ہوتے ہیں جو کہ بعض حالات وکوائف کے تحت مصنوعی طور پر وضع کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ ہم اسماء والفاظ کو دریافت نہیں کرتے بلکہ اشیا وافراد کو

مصنوعی طور پر موسوم کرتے ہیں جیسے کہ ہم نے ابھی کہا کہ لفظ ''شجر'' یا ''انسان'' ہم نے دریافت نہیں کیا بلکہ ان الفاظ سے دو حقیقتوں کو موسوم کیا ہے۔ یہ بھی ممکن تھا کہ حیوانِ ناطق کا نام شجر رکھ دیا جاتا اور زمین سے اگنے والے پودے کا نام انسان رکھ دیا جاتا۔ جان ہوسپرز اس امر کی تشریح ان الفاظ میں کرتا ہے:

> ایک لفظ کا تعلق جو کہ وہ اپنے مفہوم سے رکھتا ہے ایک لحاظ سے وہی ہے جو لیبل اور بوتل کا ہے۔ لیبل آپ کو بتائے گا کہ بوتل میں کیا ہے (بشرطیکہ آپ پڑھنا جانتے ہوں) لیکن لیبل کا مشابہت یا علتی بنیاد پر بننے والا کسی قسم کا فطری تعلق بوتل میں موجود محلول کے ساتھ نہیں بن سکتا۔ مختلف قسم کے لیبل مختلف زبانوں میں لکھے جاتے ہیں لیکن ان تمام کا مفہوم ان لوگوں کے لیے یکساں ہوتا ہے جو کہ لیبل پر مندرج عبارت کو پڑھنے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ لیبل محض ایک اشارہ ہے کہ بوتل میں فلاں شئے موجود ہے...... اس کی فی نفسہ کوئی اہمیت نہیں۔ لیبل پر تو چند ایک نشانات مرتسم ہوتے ہیں جن کا بوتل کے مافیہ کے ساتھ کوئی باطنی رشتہ نہیں ہوتا۔ لیبل کا جو رشتہ بوتل کے مافیہ کے ساتھ ہے وہ اس تعلق سے یکسر مختلف ہے جو کہ بوتل سے اٹھنے والی بو اور بوتل کے مافیہ کے مابین ہے۔ اگر بوتل میں ایمونیا موجود ہو تو اس کی تیز و تند (Pungent) بو اس بات کی فطری نشانی ہے کہ بوتل میں کیا ہے لیکن لفظ ''ایمونیا'' ایک فطری نشانی نہیں بلکہ رسمی یا رواجی نشانی ہے۔[۳]

....

الفاظ اور ان کے استعمال کے بارے میں غور و فکر اگرچہ زمانہ قدیم سے ہی ہوتا چلا آ رہا تھا تاہم الفاظ کے علامتی کردار کے بارے میں باقاعدہ سوچ بچار جان لاک کی تجربیت سے ہوتی ہے۔ جان لاک عقلیت پسندی کے اس دعویٰ کا پرجوش مخالف تھا کہ علم کی حیثیت وہبی یا خلقی ہے۔ عقلیت پسند یہ سمجھتے تھے کہ علم کے مبادیات ذہن انسانی کی ساخت کے اندر روز ازل سے ودیعت کر دیے گئے ہیں۔ منطق کے قوانین، ریاضی کے متعارفات، اخلاقیات کے ابتدائی اصول یا مذہب کے اساسی تصورات...... سب کے سب عقل انسانی کے اندر بدیہی تصورات کے طور پر روز ازل سے موجود ہیں۔ ان خلقی تصورات سے منطقی طور پر مستنبط ہونے والے قضایا علم کی تشکیل کرتے ہیں۔ مثلاً مثلث کی تعریف کہ یہ تین خطوط مستقیم سے گھری ہوئی سطح ہے ایک بدیہی تصور ہے اور اس میں سے یہ نتیجہ منطقی طور پر اخذ ہوتا ہے کہ اس کے اندرونی تینوں زوایا دو قائمہ زاویوں

کے برابر ہوتے ہیں۔ اس طرح عقلیت پسندوں کا یہ دعویٰ اپنے عقلی جواز کے ساتھ پیش کیا گیا کہ تمام تر علم انھی قضایا پر مشتمل ہے اور یہ کہ ہم تجربہ سے کچھ نہیں سیکھتے۔ لاک نے اس نظریہ کی تردید کی کیونکہ اس کے نزدیک کوئی بھی خلقی تصور تمام انسانوں میں مشترک طور پر نہیں پایا جاتا۔ اگر تصوراتِ عقل وہبی یا خلقی ہیں تو یہ تمام انسانی اذہان میں پائے جانے چاہییں۔ لاک تصور الٰہ کے بارے میں بھی یہ کہتا ہے کہ یہ ہر ذہن انسانی کے اندر موجود نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں وہ بعض افریقی قبائل کا حوالہ دیتا ہے جن میں سرے سے کوئی تصور الٰہ پایا ہی نہیں جاتا۔ اسی طرح وہ یہ کہتا ہے کہ بعض لوگوں کے لیے منطق یا ریاضی کے قوانین بھی کچھ اہمیت نہیں رکھتے۔ مذہب اور اخلاقیات کے اساسی اصول بھی ہمہ گیر نہیں بلکہ اضافی نوعیت رکھتے ہیں۔ خیر وشر، صواب وناصواب، شیطان ویزداں، حشر، معاد وغیرہ کے بارے میں مختلف لوگوں اور قوموں کے مختلف تصورات ہیں۔

لاک کے نزدیک ذہن انسانی ادراکِ حسّی سے ماقبل ایک سادہ سلیٹ (Tabula rasa) ہے جس پر کوئی نقش ونگار نہیں بنے ہوتے۔ جونہی تجربے کا عمل شروع ہوتا ہے یعنی حسیات اپنا کام شروع کرتی ہیں تو ذہن کی لوح غیر منقوش پر انواع واقسام کے نقوش بننا شروع ہو جاتے ہیں۔ اصوات والوان، اذیت ومسرت، رنج وراحت، حرارت وبرودت، بو اور ذائقہ وغیرہ کے احساسات مختلف آلاتِ حس کے توسط سے وصول ہوتے ہیں اور ذہن کی سادہ سلیٹ پر مرتسم ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ان ارتسامات کو لاک اصطلاح میں تصورات کہتا ہے۔ ارتسامات کے وصول ہونے کا عمل انسان کی پیدائش سے شروع ہو جاتا ہے اور مرتے دم تک جاری رہتا ہے۔ ارتسامات وصول کرتے ہوئے انسانی ذہن منفعل (Passive) رہتا ہے لیکن یہ ارتسامات حافظہ کے اندر بے ہنگم اور بے ترتیب صورت میں پڑے نہیں رہتے بلکہ ذہن ان کی اپنے مخصوص انداز میں ترتیب وتنظیم کرتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے ذہن منفعل نہیں رہتا بلکہ فعال (Active) بن جاتا ہے۔ لاک کہتا ہے کہ ذہن اگرچہ خلقی تصورات سے یکسر عاری ہے تاہم اس میں تین قسم کی خلقی قوتیں ضرور موجود ہیں۔ یہ خلقی قوتیں ہیں:

(ا) تجرید (Abstraction) کی قوت (ب) ترکیب (Combination) کی قوت اور
(ج) اضافت (Relation) قائم کرنے کی قوت۔

ذہن آلاتِ حسّ سے موصول شدہ اطلاعات میں سے تجرید کر کے کچھ تصورات حاصل کرتا ہے مثلاً حسن، تشکر، عدل وغیرہ۔ اسی طرح دو ارتسامات کو ملا کر ایک تصور بناتا ہے جیسے 'جل پری'،

'اڑن گھوڑا'، 'سنہرا شہر' وغیرہ۔ پھر ذہن کے اندر یہ قوت بھی ہے کہ دو حسی ارتسامات کے مابین ایک اضافت قائم کر سکے۔ مثلاً باپ بیٹا، زمین آسمان، استاد شاگرد، دائیں بائیں وغیرہ۔ اسی طرح حسی اطلاعات لاتعداد تجریدات، تراکیب اور اضافات میں ڈھل کر ہمارے علم کا تانا بانا بنتی ہیں۔ لاک کہتا ہے:

> وہ تمام بلند ترین تصورات جو بادلوں سے بھی اونچے ہیں اور جن کی رسائی عرش تک ہے یہیں سے (سادہ حسی ارتسامات سے) اپنی پرواز شروع کرتے ہیں۔ ان عظیم وسعتوں میں جہاں انسانی ذہن بھٹکتا ہے اور قیاس و گمان کی وسعتوں میں، جن کی بدولت کہ اسے سر بلندی حاصل ہے، حسی ادراک کے فراہم کردہ تصورات سے یہ ایک قدم بھی آگے نہیں جاتا۔[۲۴]

لاک کا اثر اتنا دور رس تھا کہ بیسویں صدی کے شروع میں جب منطقی اثباتیت ایک طاقتور فکری اور لسانی تحریک کی حیثیت سے ابھری تو اس کا بنیادی دعویٰ دراصل لاک کی تجربیت ہی کی صدائے بازگشت تھا۔ منطقی اثباتیوں نے ایک طرف روایتی مابعد الطبیعیات کو فلسفیانہ دائرہ بحث سے نکال باہر کیا تو دوسری طرف لسانی تجزیہ کی بنیاد پر اثباتی علوم کی وحدت اور استحکام کی کوشش کی۔ لسانی تجزیہ کا رجحان اتنا مقبول ہوا کہ گزشتہ نصف صدی سے اینگلو امریکن فلسفے پر یہی رجحان غالب چلا آرہا ہے۔

منطقی اثباتیت اور لسانی تجزیہ کی تحریک کا امام لڈوگ وٹگنسٹائن ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وٹگنسٹائن نے فلسفہ کی روایت کو قدیم مابعد الطبیعیاتی نہج سے ہٹا کر لسانی تجزیہ کی راہ پر لگا دیا۔ وٹگنسٹائن کی اس سعی یا کارنامے کو 'لسانی موڑ' (Linguistic Turn) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

روایتی مابعد الطبیعیات میں خارج از ذہن ہستی کی کنہ کا سراغ لگانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ وٹگنسٹائن نے کہا کہ ہمیں بجائے خارج از ذہن اشیا کی اصلیت کا اندازہ لگانے کے زبان کے الفاظ کو مرکزِ توجہ بنانا چاہیے۔ خارجی دنیا لاتعداد تجربی حقائق سے عبارت ہے۔ ہر تجربی حقیقت کے اظہار کے لیے زبان کے اندر ایک لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً خارجی دنیا میں ایک تجربی حقیقت ہے جو کہ زمین سے اگی ہے اور جس کی جڑیں زمین میں پیوست ہیں اور اس کی ٹہنیاں فضا میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ہم نے زبان میں اس کے لیے ایک لفظ ''درخت'' وضع کر رکھا ہے۔ اسی طرح ہماری زبان کے اندر 'پہاڑ، ندی، آسمان، تارے، سمندر، بادل' وغیرہ جیسے الفاظ ہیں۔ ان الفاظ کے مشارٌ الیہ خارجی دنیا کے کچھ تجربی حقائق ہیں۔ وٹگنسٹائن کا خیال تھا کہ فلسفی کو ان تجربی حقائق

کی جانچ پرکھ کرنے کی بجائے ان کے بارے میں مستعمل الفاظ پر اپنی توجہ مرکوز کرنا چاہیے۔ ڈاکٹر مریض کا سینہ کھول کر یہ نہیں دیکھتا کہ اس کے پھیپھڑوں پر کوئی نشان ہے یا نہیں بلکہ وہ ایکسرے فلم کے اندر اس کے پھیپھڑوں کی کیفیت کا معائنہ کر لیتا ہے، اسی طرح فلسفی کو چاہیے کہ وہ بجائے الفاظ کے مصداق اشیائے حقیقت کا معائنہ و مشاہدہ کرنے کے خود الفاظ کی نوعیت و ماہیت اور ان کے کردار پر غور کرے۔ الفاظ جو کہ بے معنی حروف سے تشکیل پاتے ہیں تجربی حقائق سے رشتہ جوڑنے کے بعد بامعنی علامات بن جاتے ہیں اس لیے فلسفی کو مفہوم و معنی کی تلاش میں تجربی حقائق کے خارزار میں آبلہ پائی نہیں کرنا چاہیے بلکہ الفاظ کی اقلیمِ مطالب کو اپنی جولانگاہ بنانا چاہیے۔ جب وہ زبان کے الفاظ پر غور کر رہا ہو گا تو دراصل کائنات پر ہی غور کر رہا ہو گا کیونکہ کائنات کے حقائق کی جھلک الفاظ کے اندر ملتی ہے۔

وٹگنسٹائن کے اس نظریے کے بہت دوررس اثرات مرتب ہوئے۔ منطقی اثباتیت کے بنیادی عقائد کی تشکیل اسی نظریہ سے ہوئی۔ منطقی اثباتی تمام جملوں کو تین زمروں میں تقسیم کر دیتے ہیں:

(ا) تجربی جملے (ب) منطقی و ریاضیاتی جملے (ج) مابعدالطبیعیاتی جملے۔

منطقی اثباتیوں کے نزدیک جملوں کی پہلی دو قسمیں ایسی ہیں جو کہ وقوفی اہمیت و حیثیت (Cognitive Significance) رکھتی ہیں یعنی پہلی دو قسموں کے جملے ہی ایسے ہیں جن کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بامعنی ہیں۔ (الف) اس لیے بامعنی جملے ہیں کہ یہ خارجی دنیا کے حقائق کے بارے میں حسی اطلاعات پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثلاً ''باہر بارش ہو رہی ہے'' ''میز ٹھوس ہے'' وغیرہ۔ (ب) منطقی اور ریاضیاتی جملے اگرچہ اطلاعی جملے نہیں ہوتے لیکن بامعنی ہوتے ہیں کیونکہ ان کے اندر مساوات کی اضافت ہوتی ہے جیسے ''2+2=4''۔ تجربی جملوں کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ یا تو درست ہوں گے یا غلط۔ ہم باہر جا کر دیکھ سکتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے یا نہیں۔ میز کو چھو کر دیکھ سکتے ہیں کہ یہ ٹھوس ہے یا نہیں۔ جن جملوں کی تصدیق یا تکذیب بالحواس ہو سکے وہ بامعنی ہوں گے۔ فرض کریں کہ کوئی شخص باہر جا کر دیکھتا ہے کہ نہ تو مطلع ابر آلود ہے اور نہ ہی سڑکیں گیلی ہیں تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ جملہ ''باہر بارش ہو رہی ہے'' غلط ہے۔ غلط ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ جملہ بے معنی ہو گیا ہے۔ غلط قرار پانے کے لیے بھی ضروری ہے کہ کوئی جملہ کم از کم بامعنی تو ہو۔ اسی طرح منطقی اور ریاضیاتی جملے بھی بامعنی ہوتے ہیں کیونکہ یہ اپنے اندر پنہاں

مطلب کی ہی وضاحت کرتے ہیں۔ مثلاً '' دو جمع دو چار کے برابر ہوتے ہیں''، ''مثلث کے اندرونی تینوں زاویے دو قائمہ زاویوں کے مجموعے کے برابر ہوتے ہیں'' یا '' ایک شئے وہی ہے جو وہ ہے''، ایسے جملوں کو اصطلاح میں ''تکراری جملے (Tautalogies)'' کہا جاتا ہے۔

منطقی اثباتیوں کے نزدیک جملوں کی بس یہی دو قسمیں بامعنی ہیں۔ باقی تمام جملے جن میں مابعد الطبیعیاتی جملے بھی شامل ہیں، بے معنی ہیں اور وقوفی حیثیت سے عاری ہیں۔ ''جوہر وہ ہے جو کہ اپنے وجود کے لیے اپنے علاوہ کسی اور شئے کا رہین منت نہ ہو''، ''ہستی کائنات کے اندر بھی ہے اور ماوراء بھی!'' ایسے جملے ہیں جن کی وقوفی حیثیت متحقق نہیں۔ ''جوہر'' یا ''ہستی'' ایسے الفاظ ہیں جن کے خارج از ذہن مشارٌ الیہ ہمیں نظر نہیں آتے چنانچہ ان کا کسی جملے میں استعمال پورے جملے کو بے معنی بنا دیتا ہے۔ منطقی اثباتی نہ صرف مابعد الطبیعیات بلکہ تصوف، مذہب اور شاعری کے جملوں کو بھی بامعنی جملوں کی اقلیم سے نکال باہر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان جملوں کی اگر کوئی اہمیت ہے بھی تو ہیجانی اظہار (Emotive Expression) کی ہے۔

منطقی اثباتیت نے اینگلو امریکن بلاک کے فلاسفہ میں ملا جلا ردعمل پیدا کیا۔ بعض تو اس کی حمایت اور مابعد الطبیعیات کی دشمنی میں اتنا آگے نکل گئے کہ کٹر مذہبی عقیدہ پرست بھی ان کا مقابلہ نہ کر سکے۔ بعض نے اس تحریک کے کچھ عقائد سے اختلاف کیا اور اپنی اپنی مخصوص توجیہات پیش کیں۔ انگلستان اور امریکہ میں پنپنے والے فلسفیانہ رجحانات کی تشکیل میں منطقی اثباتیت نے نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ عموماً منطقی اثباتیت کو ایسے امیر کبیر چچا سے تشبیہ دی جاتی ہے جس سے سب ادھار لیتے ہیں لیکن جس کا شکر گزار کوئی نہیں ہوتا۔ بہر حال منطقی اثباتیت کا بنیادی دعویٰ کہ فلسفے کا کام تصورات کی تشریح و تنقیح اور الفاظ و قضایا کا تجزیہ و تحلیل ہے، تمام اینگلو امریکن فلسفے کی روح رواں ہے۔

فلسفے کی اس لسانی تجزیاتی تشکیل نے فلسفہ طرازی اور فلسفیانہ تفکر کو ایک ایسی روکھی پھیکی فعلیت بنا دیا جو معنویت اور وقوف کو ریاضیاتی قضایا اور اثباتی علوم کے دائروں کے اندر ہی محدود و مقید کر دیتی ہے۔ براعظم یورپ کے اکثر ممالک میں فلسفے کی اس تشکیل لسانی کو قبول نہیں کیا گیا۔ یہاں وجودیت کا فلسفہ مقبول ہوا کیونکہ اس کا تعلق خشک لسانی تجزیہ سے نہیں بلکہ زندگی کے جذبوں

اور حالات و کوائف سے تھا۔ وجود کے مصدقہ ہونے کا مسئلہ، اختیار اور آزادی کا سوال، موت کی دہشت، تذبذب کا کرب، مغائرت کا احساس وغیرہ جیسے معاملات کے ساتھ وجودیت کا تعلق تھا اسی لیے وجودی مفکرین کہتے ہیں کہ فلسفے کا کام لسانی تجزیہ نہیں بلکہ انسانی صورت حال کی تشریح و توضیح اور وجود کو مصدق بنانا ہے۔ وجودی فلسفیوں کی تحریروں میں ہمیں بجائے منطقی سلجھاؤ کے ابہام اور الجھاؤ نظر آتا ہے۔ یہ ابہام اور الجھاؤ دراصل انسانی صورت حال کی پیچیدگی کا عکاس ہے جو کہ قابلِ فہم تو ہے قابلِ بیان نہیں۔ کیرکیگارڈ کہتا ہے کہ میں غیر مرئی سیاہی سے اپنے افکار تحریر کرتا ہوں اور میرے مدعا و منشاء کو سمجھنے کے لیے قاری کو لفظوں اور جملوں سے ماورا جانا چاہیے۔ چونکہ تکنیکی اور منطقی زبان اس قابل نہیں ہوتی کہ زندگی کے گہرے تجربات و محسوسات کو بیان کر سکے اس لیے وجودی مفکرین نے بالعموم ڈرامہ، شاعری، افسانہ اور ناول کو ذریعۂ اظہار بنایا لیکن ان کی خالصۃً فلسفیانہ تحریروں کو بھی سمجھنے کے لیے ایک مخصوص مزاج کا ہونا ضروری ہے۔

وجودیت کے علاوہ اور بھی ایسے علوم ہیں جنھوں نے انسان کی واردات شعور کے کچھ ایسے پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے جو کہ نہ محسوسات کے دائرے میں آتے ہیں اور نہ ہی معقولات کے زمرے میں! ماورائی نفسیات (Parapsychology) نے ماورائے حسّ ادراک (Extra Sensory Perception) کے بارے میں قابل قدر تحقیقات کی ہیں۔ خیال رسانی (Telepathy) اور بذریعہ معمول رابطۂ ارواح (Mediumistic Communication) شعوری تجربے کے ایسے مدارج ہیں جو کہ نہ تو عام ادراک کے حیطۂ عمل میں آتے ہیں اور نہ ہی ان کی تشریح عقلی و منطقی انداز میں کی جا سکتی ہے۔ ماورائی نفسیات نے اب اتنی کامیابی حاصل کر لی ہے کہ کوئی شخص اس کو توہم پرستی یا شعبدہ بازی قرار دے کر اس سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔[۵] اسی طرح فرائڈ کے نظریہ لاشعور اور نفسی طریق علاج سے ذہن کی گہری حقیقتوں کا پتہ چلا۔ یونگ کی نخستین مثالوں (Architypes) نے لاشعور کے تصور کو اتنا عمیق و وسیع کر دیا کہ اس کی کوئی انتہا نہ رہی۔ تحلیل نفسی اور تحلیلی نفسیات نے خوابوں، علامتوں، استعاروں اور تمثیلوں کے ایک ایسے جہانِ مفاہیم و معانی کا دروازہ کھول دیا ہے جو کہ ذہن انسانی کی گہری پرتوں میں مستور و محجوب تھا۔[۶] جدید عضویاتی نفسیات نے تجرباتی بنیادوں پر ذہن کے مختلف اعمال کا مطالعہ کیا ہے۔ ای۔ ای۔ جی۔ (Electroency Phelogram) کی مدد سے عالم بیداری میں دماغی کیفیات کا مطالعہ کیا گیا۔

پھر حالت نوم میں ان کو ریکارڈ کیا گیا تو پتہ چلا کہ بیداری کے عالم میں دماغ میں الفا شعاعوں کا غلبہ ہوتا ہے جبکہ حالت نوم میں ڈیلٹا شعاعیں حاوی ہوتی ہیں۔ دماغ کی مختلف حالتوں کے اعتبار سے ہی نظام عصبی میں مختلف تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں اور غدودوں کے اخراج رطوبت میں کمی وبیشی ہوتی ہے۔ ان تحقیقات سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے کہ شعور صرف ایک سطح پر اپنا اظہار نہیں کرتا بلکہ اس کے کئی مدارج ہیں جن پر کہ یہ مختلف انداز میں فعال ہوتا ہے۔ ماہرینِ عضویاتی نفسیات کا کہنا ہے کہ دماغ کی نوعیت و ماہیت پر تحقیقات ابھی بہت ابتدائی درجے پر ہے۔ جیسے جیسے مزید حقائق کا انکشاف ہوگا ویسے ویسے دماغ اور ذہن کے باہمی تعلق اور تعامل پر روشنی پڑے گی اور شعور و فکر کے مختلف مدارج کو سمجھنے کے لیے نئے زاویے سامنے آئیں گے۔

کہا جاتا ہے کہ اگر ایتھر یا نائیٹرس اوکسائڈ کو ہوا کے ساتھ ملا کر (تاکہ اس کی تیزی کم ہو جائے) سونگھا جائے تو عجیب و غریب شعوری تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ انسان کو یوں لگتا ہے جیسے وہ فطرت کے سربستہ اسرار سے واقف ہو گیا ہو اور یہ کہ حقیقت کی گہرائیوں تک پہنچ گیا ہو۔ اگرچہ ایسے حقائق کو عام الفاظ اور محاورے میں بیان نہیں کیا جا سکتا لیکن انجانی حقیقتوں کے عرفان کا ایک دھندلا سا تاثر ذہن پر باقی رہتا ہے۔ ولیم جیمز نے خود ایسا تجربہ کیا اور اسے یوں بیان کیا:

> چند سال ہوئے میں نے خود بھی اپنی ذات پر نائیٹرس اوکسائڈ کے سکر کا تجربہ کیا۔ میں اس تجربے سے جس نتیجہ پر پہنچا اس کی صداقت کا یقین اب تک برقرار ہے اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا معمولی بیداری کا شعور، جسے ہم عقلی شعور بھی کہتے ہیں، شعور کی ایک مخصوص نوع ہے جس کے گرداگرد کئی انواعِ شعور اور بھی ہیں۔ ہمارے معمولی شعور اور ان انواع کے درمیان ہلکا سا باریک پردہ ہے جو بعض حالات میں ہٹ جاتا ہے۔ شعور کے انواعِ ممکنہ ہمارے معمولی شعور سے بالکل مختلف ہیں اس لیے وہ ہمارے عقل و ادراک اور زبان و بیان کے سانچوں میں نہیں ڈھل سکتے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنی عمر بھر ان میں سے کسی ایک نوع سے بھی آگاہ نہ ہوں لیکن کسی مناسب محرک کے پیدا ہوتے ہی فوری طور پر ان کا ظہور ہوتا ہے۔ ہماری معمولی زندگی پر وہ قابلِ اطلاق معلوم نہیں ہوتے لیکن ہو سکتا ہے کسی اور سطحِ حیات اور کسی اور عالم میں وہ موزوں اور کارآمد ہوں۔ اگر ہم ان انواعِ شعور کو نظر انداز کر کے حیات و کائنات کی کوئی مکمل توجیہہ کرنا چاہیں تو یہ غلط ہوگا...... یہ تمام انواع شعور ایک ہی جنس کی مختلف انواع معلوم ہوتی ہیں اور ان میں سے ایک بلند تر نوع خود وہ

جنس اعلیٰ ہے جو دیگر انواع کو اپنے اندر جذب کر لیتی ہے۔[۷]

....

تاریخ اسلام میں حضرت محمد ﷺ نے سب سے پہلے متغیر شعوری کیفیت (Altered Conscious State) کو اپنی دلچسپی اور مشاہدے کا مرکز بنایا۔ بعثت سے قبل ابن صیاد کی حالت جذب کا آپ ﷺ بنظر غائر جائزہ لیا کرتے تھے۔ علامہ اقبال نے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل واقعہ کا حوالہ دیا ہے:

> آنحضرت ﷺ نے سب سے پہلے نفسی مظاہر کو تحقیق و تنقید کی نگاہوں سے دیکھا۔ صحیح بخاری اور دوسری کتب حدیث میں حضور ﷺ کے اس مشاہدے کی پوری تفصیل درج ہے جس کا تعلق ابن صیاد ایسے دارفتہ نفس یہودی نوجوان سے تھا اور جس کی وجدانی کیفیتوں نے حضور رسالت مآب ﷺ کی توجہ اپنی طرف منعطف کر لی تھی۔ حضور ﷺ نے اس کی آزمائش کی، طرح طرح کے سوالات پوچھے اور مختلف حالتوں میں اس کا معائنہ کیا۔ ایک مرتبہ آپ ﷺ ایک درخت کے پیچھے کھڑے ہو گئے۔ تاکہ وہ الفاظ سن سکیں جو ابن صیاد آپ ہی آپ بڑبڑا رہا تھا۔ لیکن اس کی ماں نے اسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی موجودگی سے متنبہ کر دیا جس پر اس کی وہ حالت کافور ہو گئی اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس کی ماں اسے متنبہ نہ کر دیتی تو ساری حقیقت کھل جاتی۔[۸]

علامہ اقبال متغیر شعوری کیفیات کو باقاعدہ موضوع تحقیق بنانے کی ضرورت سے آگاہ تھے۔ انھوں نے اپنے خطبات میں کئی جگہوں پر اس بارے میں اشارے کیے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ یہ ابن خلدون تھا جس نے عالم اسلام میں سب سے پہلے متغیر شعوری کیفیت کو سمجھنے کی ضرورت پر زور دیا اور ایک طرح سے آج کے نظریہ تحت الشعور اور لاشعور کی پیش بینی کی۔[۹] مختلف درجاتِ شعور کے ساتھ ہی علامہ کا ایک اہم نظریہ منسلک ہے جو کہ مختلف شعوی کیفیات کے اظہار و ابلاغ سے متعلق ہے۔ انھوں نے اس ضمن میں پروفیسر ہاکنگ کے نقطۂ نظر کو اپنے نظریہ کی اساس بنایا ہے۔ وہ ہاکنگ کے بارے میں لکھتے ہیں:

> اس سلسلے میں پروفیسر ہاکنگ کا ایک اقتباس خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ پروفیسر مذکور نے یہ رائے قائم کرتے ہوئے کہ مذہبی شعور کے مشمولات کو عقلی نقطہ نظر سے دیکھنا سراسر جائز ہے، نفسیات احساس کے مطالعے سے بڑی کاوش سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ احساس سے الگ وہ علاوہ احساس (Other than feeling) کیا ہے جہاں اس کا خاتمہ ہوگا۔

میرا جواب ہے کہ کسی چیز کا شعور۔ اس لیے کہ احساس کا مطلب ہے کسی صاحبِ احساس ہستی کی بے قراری جس میں قرار پیدا ہوگا تو اس شئے کی بدولت جو کہ اندرونِ ذات کی بجائے اس سے باہر موجود ہے۔ احساس خارج کی طرف کھینچتا ہے جیسے فکر اس کی استطلاع لہٰذا کوئی احساس ایسا کور نہیں جو اپنے مقصد سے بے خبر ہو۔ ادھر ہمارے ذہن میں احساس کی کوئی کیفیت طاری ہوئی اور ادھر اس شئے کا خیال بھی جزو لازم کی طرح اس میں شامل ہو گیا جس سے اس کی تسکین ہوگی۔ یہ امر کہ احساس کی کوئی سمت نہ ہو ایسے ہی ناممکن ہے جیسے یہ کہ عمل کا کوئی رخ نہ ہو اور یاد رکھنا چاہیے کہ سمت کے معنی ہیں کوئی مقصود و مطلوب۔ یہ صحیح ہے کہ ہماری بعض کیفیاتِ احساس سرتاسر مبہم ہوتی ہیں لیکن یہاں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ ان حالتوں میں ہمارا احساس بھی دبا رہتا ہے مثلاً کسی چوٹ سے ہم ہوش و حواس کھو بیٹھیں، ہمیں پتہ نہ چلے کہ ہوا کیا ہے، کہیں درد بھی محسوس نہ ہو بجز اس خیال کہ کچھ نہ کچھ ہوا ضرور ہے تو اس صورت میں یہ وارد ہ بھی ایک لمحے کے لیے ہمارے شعور کی سرحد پر رک جائے گا، احساس کے طور پر نہیں بلکہ ایک امرِ واقعہ کی حیثیت سے تا آنکہ فکر اس میں داخل ہو کر ایجاب کے لیے تیار کر دے (یعنی اس جوابی عمل کے لیے تیار کر دے) جب یہ ہوگا درد کا احساس بھی ہو جائے گا، جو اگر صحیح ہے تو ماننا پڑے گا کہ دوران احساس میں ہمارا شعور خارج سے ویسے ہی سرگرم تعلق رہتا ہے جیسے فکر میں۔ اس کا اشارہ ہمیشہ کسی ایسی چیز کی طرف ہوگا جو صاحبِ احساس کی ذات سے باہر اور ماوراء ہے اور جس کی طرف گویا وہ راہنمائی کر رہا ہے حتیٰ کہ اس کی رسائی وہاں تک ہوگئی جہاں اس کا وجود بھی فنا ہو گیا۔[۱۰]

علامہ نے پروفیسر ہاکنگ کا جو اقتباس پیش کیا ہے وہ قدرے وضاحت طلب ہے۔ انگریزی متن میں شاید اس کا مطلب سمجھنا اتنا مشکل نہ ہو جتنا کہ اس کے اردو ترجمہ کو پڑھ کر سمجھنا مشکل ہے۔ اس لیے ہم ذیل میں پروفیسر ہاکنگ کے اقتباس کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں جو کہ انھوں نے احساس کی نفسیات اور معانی والفاظ کے بارے میں پیش کیا ہے۔

پروفیسر ہاکنگ کے نزدیک خالص احساس اور فکر کے مابین ایک حد فاصل ہے۔ ہمیں بعض ایسے احساسات حاصل ہوتے ہیں جنھیں کہ ایک خاص دورانیے کے لیے فکر و خیال نہیں مس کرتے۔ مثلاً اچانک لگ جانے والی کسی ضرب شدید کے بارے میں ہمیں یہ خالص احساس تو ہوگا کہ کچھ نہ کچھ ہوا ضرور ہے...... مگر ہوا کیا ہے؟ اس کا ہمیں فوری طور پر پتہ نہیں چلتا کیونکہ ہمارا شعور لمحاتی طور پر مفلوج ہو کر رہ جائے گا کہ کچھ ہوا ہے اور ہم اپنے ہوش و حواس کھو بیٹھے ہیں۔ یہ

واردہ گویا شعور کی سرحد پر آکر رک گیا ہے لیکن جونہی فکر و خیال اس غیر واضح اور مبہم سے احساس کو مس کرتے ہیں تو یک بیک ہمیں درد کی لہریں اٹھتی محسوس ہوتی ہیں اور ہمیں چوٹ کی شدت کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی طرح روح کی گہرائیوں سے اٹھنے والے بعض احساسات و کوائف کچھ عرصہ کے لیے مبہم اور غیر واضح رہتے ہیں لیکن جونہی انھیں فکر چھوتا ہے تو یہ گویا ابہام کی دھند سے نکل کر یقین کی روشنی میں آجاتے ہیں۔ احساس کو ہاکنگ تشنگی اور بے چینی کی ایک ایسی کیفیت کا نام دیتا ہے جو کہ ہر ذی شعور کی تمام ذات پر محیط ہو جاتا ہے۔ اب اس تشنگی کی سیرابی اور اس بے چینی کی تسکین کا سامان خود احساس کے اندر نہیں بلکہ اس سے باہر ہے چنانچہ مضطرب احساس باہر کی طرف کھنچتا ہے۔ یعنی یہ تصور کو چھونا چاہتا ہے جب کہ تصور ایک اطلاع یا خبر کی صورت میں فرد کی ذات سے باہر آنے کے لیے زور لگاتا ہے۔ ہر احساس اگرچہ غیر متعین اور بے نام سا ہوتا ہے لیکن اسے پتہ ہوتا ہے کہ اس کا سامانِ تسکین کہاں ہے؟ یعنی اسے کس تصور سے مس ہونا ہے۔ اس لحاظ سے ہم اسے بالکل ہی اندھا اور بے بصر نہیں کہہ سکتے۔ احساس کا رخ ہمیشہ فکر یا تصور کی طرف ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر احساس کا ہمیشہ کوئی نہ کوئی منتہائے مقصود ہوتا ہے جس کے حصول کے لیے یہ پیچ و تاب کھاتا رہتا ہے۔ اب جس کا کوئی مطلوب و مقصود ہو وہ بے بصر اور اندھا نہیں ہو سکتا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی فعلیت بے سمت نہیں ہو سکتی۔

ادراک اور تعقل کا مسئلہ نہ صرف نفسیات کا ایک اہم موضوع ہے بلکہ علمیات کا بھی ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ مشہور فلسفی کانٹ کی ''انتقادِ عقل محض'' (Critique of Pure Reason) اسی مسئلہ کے حل کی ایک کوشش ہے۔ کانٹ کا نقطہ نظر بھی یہی ہے کہ خالص ادراک (یعنی مبہم، منتشر اور غیر متعین تحسسات) جب فکر کے مقولات کے سانچے میں ڈھلتے ہیں تو علم انسانی تشکیل پاتا ہے۔ تعقلات سے عاری مدرکات (Percepts without concepts) کو وہ بے بصر اور اندھا کہتا ہے۔ مدرکات سے عاری تعقلات (Concepts without percepts) کو وہ خالی یا تہی (Empty) کہتا ہے۔ تجربیت اور عقلیت دنوں کے دعوے انتہا پسندانہ تھے۔ حصول علم میں نہ تو تجربہ (احساس) کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی عقل (فکر) کو! چنانچہ کانٹ نے اپنی کتاب کے آغاز میں ہی یہ کہہ دیا:

اگرچہ تمام علم تجربے سے شروع ہوتا ہے مگر یہ صرف تجربے ہی سے نہیں ابھرتا۔

باالفاظ دیگر تجربہ اور تعقل کے ملاپ سے علم پیدا ہوتا ہے۔ کم وبیش یہ وہی بات ہے جو ہاکنگ نے کہی ہے۔ یعنی احساس کا رخ تصور کی طرف ہوتا ہے اور تصور کا منتہائے مقصود ایک خارجی اطلاع کی صورت میں منتقل ہوتا ہے۔[۱۱]

اقبال کا خیال ہے کہ ایک غیر متشکل، مبہم اور بے نام احساس ہمیشہ ایک تصور کے لمس کا متمنی رہتا ہے اور تصور اپنے اظہار کے لیے لفظ کا جامہ پہننے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ احساس چونکہ اپنی ایک سمت رکھتا ہے اس لیے یہ اندھا نہیں۔ اسی بنیاد پر اقبال نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ صوفیانہ تجربے یا پیغمبر کی وارداتِ قلب کا ایک وقوفی پہلو بھی ہوتا ہے۔ نتیجتاً یہ واردات علم وعرفان کا منبع ومصدر بن جاتی ہے۔ اس موضوع پر ہم یہاں زیادہ دیر نہیں رک سکتے کیونکہ اس طرح ایک بالکل مختلف مبحث شروع ہو جائے گا۔

اقبال کے لیے احساس اور تصور کے مابین ایک نامیاتی رشتہ ہے۔ احساس تصور سے ملاپ کے بعد اپنے اظہار کے لیے الفاظ کا قالب تراشتا ہے۔ اقبال اس امر پر زور دیتے ہیں کہ بعض حالات میں تصور اور الفاظ بیک وقت احساس کی کوکھ سے جنم لے سکتے ہیں اور ہم ایک لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ تصورات والفاظ کا بیک ظرف وزمان القا ہوتا ہے۔[۱۲] لیکن اقبال کے اس بیان سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ احساس اور تصور کی طرح تصور اور لفظ کے مابین بھی کوئی نامیاتی رشتہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر کوئی شاعر یا ادیب اپنے فن پر مکمل قدرت رکھتا ہو تو اعلیٰ تر تخلیقی عمل میں اسے یونہی محسوس ہوگا جیسے تصورات والفاظ بیک ظرف وزمان اس پر نازل ہو رہے ہیں لیکن اس سے یہ مراد نہ لینا چاہیے کہ تصورات والفاظ اسی نامیاتی رشتے میں منسلک ہیں جس میں کہ احساسات اور تصورات منسلک ہیں۔ احساسات کے سوتے روح کی ناقابل فہم گہرائیوں سے پھوٹتے ہیں اور تصورات کے ساتھ مل کر مفاہیم ومطالب کے ان گنت تمثلات وضع کرتے ہیں جو کہ زبان کے الفاظ کی صورت میں خارجی اطلاعات بننے کے لیے مضطرب رہتے ہیں۔ تخلیقی عمل کی ''ازخودروی'' (Spontaneity) میں یونہی محسوس ہوتا ہے کہ یہ تمثلات خود بخود الفاظ میں ڈھلتے جا رہے ہیں۔ لیکن یہ تخلیقی عمل انسانی ارادہ کے تابع نہیں۔ بعض حالات میں بسیار کوشش کے باوجود ایک مصرعہ بھی موزوں نہیں ہوتا۔ اور کبھی کبھی تخلیق کے سرچشمے یوں ابلتے ہیں کہ صریر خامہ نوائے سروش بن جاتی ہے اور تخلیق کار فطرت کا محض ایک واسطہ یا عمیل (Agent) بن کر رہ جاتا ہے:

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسن معنی کو
کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

لفظ اور تصور کا رشتہ اگر نامیاتی ہوتا تو ہر قسم کے حالات و ظروف میں تصورات بالالتزام الفاظ کے پیکروں میں ڈھل جایا کرتے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ تخلیقی عمل کا اپنا نظام الاوقات ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بعض احساسات و تصورات اس قدر عمیق ہوتے ہیں کہ ان کا اظہار زبان کے الفاظ میں ہو ہی نہیں سکتا۔ اسی لیے علامہ اقبال نے صوفیانہ واردات کی صفات گنواتے ہوئے اس کا ایک وصف ''غیر ابلاغ پذیر'' (Incommunicable) ہونا گنوایا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

> پھر بہ اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہٰذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا کی شکل ہی دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے۔ چنانچہ ذیل کی آیات میں بھی جس حقیقت کا بیان مقصود ہے وہ ان مشاہدات کی نفسیات ہے نہ ان کا مشمول:
>
> وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ ؕ اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌo (۴۲:۵۱)
>
> وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰیo مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰیo وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰیo اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰیo عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰیo ذُوْ مِرَّةٍ ؕ فَاسْتَوٰیo وَ هُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰیo ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰیo فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰیo فَاَوْحٰۤی اِلٰی عَبْدِهٖ مَاۤ اَوْحٰیo مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰیo اَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰی مَا يَرٰیo وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰیo عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰیo عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰیo اِذْ يَغْشَی السِّدْرَةَ مَا يَغْشٰی o مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی o لَقَدْ رَاٰی مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰی o (۵۳:۱-۱۸)[۱۳]

اب یہاں مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ صوفی یا پیغمبر کا تجربہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے اتنا شدید داخلی تاثر لیے ہوتا ہے کہ اس کے لیے الفاظ نہیں تراشے جا سکتے لیکن ہم جب اسے بیان کریں گے بھی تو زبان و بیان کے مروجہ سانچوں کے اندر رہتے ہوئے ہی کر سکیں گے۔ روزمرہ زندگی میں ابلاغ کا مسئلہ ہو، علمی بحث و تمحیص ہو، ہم جب بھی دوسروں کو اپنی بات سنائیں گے یا ان کی سنیں گے تو جملوں کی ''موضوع ...... محمول (Subject-Predicate)'' صورت کو اپنا کر ہی ایسا کر سکیں

گے۔ مثلاً اگر مجھے یہ بتانا ہو کہ میرے سامنے جو میز ہے اس کی کیا کیا خصوصیات ہیں تو میں موضوع محمول صورتِ اظہار اپناؤں گا۔

''میز سیاہ رنگ کی ہے۔'' ''میز ٹھوس ہے۔'' ''میز ایک ہے۔'' ''میز حالت سکون میں ہے۔'' وغیرہ

ان جملوں میں میز (جو کہ موضوع ہے) کے بارے میں مختلف باتیں کہی گئیں ہیں جو کہ اس کے محمولات کا درجہ رکھتی ہیں۔ اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو موضوع...... محمول صورت اظہار گمراہ کن ہے یعنی یہ امرِ واقعہ کی غماز نہیں۔ حقیقت حال یہ ہے کہ میز کا ٹھوس پن، اس کا رنگ، اس کا عدد اور اس کی حالت سکون ایسی صفات ہیں جو کہ میز کے اجزائے لایتجزیٰ ہیں۔ لیکن جب ہم زبان و بیان میں اس کا اظہار کرتے ہیں تو ان کی وحدتِ واقعی کو پارہ پارہ کر دیتے ہیں۔ ہم ''میز فی نفسہٖ'' (Table in itself) کو ایک شئے بنا دیتے ہیں اور اس کی صفات کو دیگر اشیا جو کہ خارجی طور پر ''شئے فی نفسہٖ'' کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ منطقی اثباتیوں کا خیال ہے کہ موضوع، محمول کی اسی تفریق سے روایتی مابعد الطبیعیات کی لاطائل بحثیں اور لاینحل مسائل پیدا ہوئے۔ مفکرین نے حقیقی زندگی کے واقعات وحقائق کی ساخت کو لسانی ساخت کے مماثل سمجھا چنانچہ ان کے راہوار فکر نے جگہ جگہ ٹھوکریں کھائیں۔ افسوس یہ ہے کہ ہمارے پاس ارسطو کی قائم کردہ موضوع، محمول کی تفریق کو اپنائے بغیر کوئی اور چارہ کار نہیں۔ ابلاغ و اظہار خیالات اسی کے ذریعے سے ممکن ہیں۔ اسی کی بنیاد پر قضایا تشکیل پاتے ہیں اور افہام و تفہیم ممکن بنتی ہے۔

ہمارے افکار و احساسات کتنے ہی ماورائی اور مجرد کیوں نہ ہوں ہم جب انھیں الفاظ کا جامہ پہنا کر دوسروں کے سامنے پیش کریں گے تو یہ قضایا کی شکل ہی اختیار کریں گے۔ لیکن اگر الفاظ کا کوئی سلسلہ قضیے کی شکل اختیار کر لے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بامعنی بھی ہوگا۔ ''بحر الفصاحت'' میں لکھا ہے کہ کسی بادشاہ کی فرمائش پر ایک شخص نے خمسہ نظامی کے جواب میں ایک خمسہ بے معنی کہا تھا۔ مزید برآں یہ کہ جب شیخ ناسخ کے پاس کوئی ناواقف شخص شاعری کا فن سیکھنے کے لیے آتا تو انھوں نے چند بے معنی غزلیں تیار کر رکھی تھیں۔ ان میں سے کوئی شعر پڑھتے یا اسی وقت چند بے ربط الفاظ جوڑ کر موزوں کر لیتے اور سناتے۔ اگر وہ سوچ میں پڑ جاتا اور چپ رہ جاتا

تو سمجھتے تھے کہ کچھ سمجھتا ہے تو اس پر توجہ دیتے اور اگر اس نے بے تحاشا تعریف کرنی شروع کر دی تو اسے نظر انداز کر دیتے۔ ان کے موزوں کیے ہوئے کچھ مہمل اشعار یوں ہیں:

آدمی محمل میں دیکھے مورچے بادام میں
ٹوٹی دریا کی کلائی زلف الجھی بام میں

....

تو نے ناسخ وہ غزل آج لکھی ہے کہ ہوا
سب کو مشکل ید بیضا میں سخنداں ہوتا

....

کیا ہے اس قدر لاغر فراق یار نے مجھ کو
کہ کہتے ہیں مرے ہم دم نہ لیلیٰ ہے نہ مجنوں ہے

....

خیال زلف میں ہم باغ جو گئے ناسخ
تمام برگ تھے کنچے ہر ایک مار کی شاخ

منطقی اثباتیوں کا روایتی مابعد الطبیعیات پر اعتراض بھی کچھ اسی قسم کا ہے اگرچہ ان کے جملے نحوی اعتبار سے ٹھیک ہو سکتے ہیں تاہم وہ مفہوم و معنی سے عاری ہوتے ہیں۔ گرامر کے لحاظ سے درست ہونا یا ''موضوع...... محمول صورت'' میں استوار ہونا اس امر کو مستلزم نہیں کہ ان جملوں کے پیچھے کوئی قابل فہم افکار و خیالات بھی ہیں۔ ذیل میں ہم برٹرینڈ رسل کی کتاب ''تجزیہ ذہن'' سے ایک اقتباس کا ترجمہ پیش کرتے ہیں جو اس معاملے پر مزید روشنی ڈالے گا:

خاص طور پر فلسفے میں روایتی الفاظ کا استبداد بڑا خطرناک ثابت ہوتا ہے اور ہمیں اس بارے میں بہت محتاط رہنا چاہیے۔ مبادا کہ ہم یہ سمجھ بیٹھیں کہ گرامر مابعد الطبیعیات کی کنجی ہے یا یہ سمجھ لیں کہ ایک جملہ کی جو ساخت ہے بعینہٖ ویسی ہی ساخت کسی امر واقعہ کی بھی ہے جسے کہ وہ جملہ بیان کرنا چاہتا ہے۔ سیس (Sayce) کا خیال ہے کہ ارسطو سے لے کر آج تک کے یورپی فلسفے کا محرک یہ امر رہا ہے کہ فلسفی انڈو یورپی زبانیں بولتے تھے ان کا خیال تھا کہ ان کی زبانوں کے جملوں کی طرح کائنات بھی لازمی طور پر موضوعات اور محمولات میں تقسیم پذیر ہے۔

صداقت (Truth) اور کذب (Falsehood) کی تخصیص کے لیے ضروری ہے کہ ہم

حقائق اور ان کے بارے میں ادا ہونے والے جملوں کے مابین لازمی ربط کی نفی کریں۔ ایسی غلطی سے بچنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ الفاظ سے وقتی طور پر صرف نظر کر کے تمثلات (Images) کے ذریعے سے حقائق پر براہ راست تامل کیا جائے۔ فلسفہ کے میدان میں جو رفیع الشان کامیابیاں حاصل ہوئی ہیں وہ حقائق پر براہ راست تامل کرنے سے ہی ہوئی ہیں لیکن اس طرح ہمیں جو کچھ بھی حاصل ہوگا اسے تو ہم الفاظ میں ہی بیان کریں گے تاکہ اس کا ابلاغ دوسروں تک ہو سکے۔ وہ لوگ جنھیں کہ حقائق کی براہ راست بصیرت (Vision) حاصل ہوتی ہے وہ عموماً خود کو اس قابل نہیں پاتے کہ اس بصیرت کو الفاظ کا جامہ پہنا سکیں جب کہ وہ لوگ جو کہ صرف الفاظ پر تصرف رکھتے ہیں عموماً ایسی بصیرت سے محروم ہوتے ہیں۔ ایک حد تک اسی وجہ سے اعلیٰ ترین فلسفیانہ استعداد بہت کمیاب رہی ہے۔ اس کے لیے بصیرت اور مجرد الفاظ کے امتزاج کی ضرورت ہے جو کہ بہت عسیر الحصول ہے۔[۱۱]

ہم نے گزشتہ صفحات میں دیکھا ہے کہ ہمارے عام بیداری کے شعور کے گرد کئی انواع کی شعوری کیفیات ہوتی ہیں۔ ان میں سے کئی ایسی ہوتی ہیں کہ عام زبان کے الفاظ ان کے اظہار کے متحمل نہیں ہو سکتے اور اگر کوئی ان کا اظہار کرنا ہی چاہے تو اسے تشبیہات، استعارات، رمزوں ور کنایوں کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ ترقی یافتہ سائنسی فکر کو بھی اپنے اظہار کے لیے ایک ایسی اشاراتی زبان کی ضرورت پڑتی ہے جو ابہام اور ذومعنویت سے یکسر پاک ہو اور ریاضیاتی اور منطقی اضافات کے اظہار کی قابلیت رکھتی ہو۔ اسی طرح بعض جمالیاتی تجربے ایسے ہوتے ہیں جو کسی فنکار کے توسط سے رنگوں اور لکیروں کے امتزاج یا رقص بدن کے خم و پیچ میں ڈھل جاتے ہیں:

عروس معنی از صورت حنا بست   نمود خویش را پیرایہ ہا بست

گزشتہ صفحات میں ہم نے جان ہوسپر کا ایک اقتباس نقل کیا تھا جس کی رو سے مفہوم و معنی بوتل کے محلول کی طرح ہیں اور زبان کی حیثیت اس بوتل پر چسپاں لیبل کی سی ہے۔ اب اگر کوئی ناخواندہ شخص جو کہ قطعاً اس قابل نہیں کہ لیبل پر مرقوم لفظ ''ایمونیا'' کو پڑھ سکے جب بوتل کا ڈھکن کھول کر اسے سونگھتا ہے تو خاص قسم کی تیز بو کی وجہ سے ایمونیا کے محلول کو شناخت کر لیتا ہے۔ ایمونیا کی بو کا ایمونیا کے محلول سے ایک نامیاتی تعلق ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ بو محلول کی نشانی ہے۔ جب بو کو سونگھ لیا تو لیبل پر لکھے ہوئے لفظ کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔ لیبل کا لفظ

شخص کے لیے انتہائی اہمیت کا حامل ہے جو کسی بیماری کی وجہ سے اپنی قوت شامہ کھو بیٹھا ہو۔

اب تک کی بحث سے جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے معمولی شعور بیداری کے گرداگرد کئی انواعِ شعور ہیں۔ تحت الشعوری یا لاشعوری اعمال ہیں، نخستیں مثالیں ہیں، خوابوں کی پراسرار کیفیات ہیں۔ ان کے علاوہ شعوری واردات کی اتنی تہیں ہیں کہ جن کا ہم اندازہ بھی نہیں کر سکتے۔ یہ تمام کیفیات نہ تو ارسطو کی ''موضوع......محمول'' صورت میں ڈھل سکتی ہیں اور نہ ہی عقل و منطق کے ترازو میں تولی جا سکتی ہیں۔ بایں ہمہ یہ بے پایاں مفاہیم و معانی کی حامل ہوتی ہیں۔ ان کی مہک بوئے گل کی طرح گلستانِ ہست و بود کی فضا معطر کر دیتی ہے لیکن جن کی قوت شامہ ناقص و سقیم ہو وہ ان تک بلا واسطہ رسائی نہیں رکھتے تاہم وہ ایسے تشبیہوں استعاروں اور رمزوں[15] کے ذریعے اس کا ادراک حاصل کر سکتے ہیں جو کہ زبان کے الفاظ و قضایا کا لبادہ اوڑھے ہوتی ہیں۔ مولانا رومؒ کہتے ہیں کہ پہلے شکاری ہرن کے نقوشِ پا سے اس کا سراغ لگاتا ہے لیکن بعد ازاں بوئے ناف اس کی رہنما بن جاتی ہے۔ منطقی قضایا اور براہین عقلی کی حیثیت ایسے ہی ہے جیسے شکاری نقوش پا سے ہرن کا سراغ لگانے کے لیے لمبے اور تھکا دینے والے عمل میں مشغول ہو لیکن جب کشف و وجدان کی بوئے ناف اس کی راہنما بن جاتی ہے تو وہ براہ راست عروس حقیقت کی جلوہ گاہ تک جا پہنچتا ہے اور سینکڑوں منزلوں کی جادہ پیمائیوں اور درماندگیوں سے بچ جاتا ہے:

ہمچو صیادے سوے اشکار شد
گام آہو دید و بر آثار شد
چند گاہش گام آہو راہبر است
بعد ازاں خود ناف آہو راہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف

مولانا رومؒ بارگاہ حقیقت کو ایک ایسا مقام سمجھتے ہیں کہ نوعیت و ماہیت کو صرف وجدانی طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے، الفاظ و قضایا میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک ایسا جہانِ معانی و مفاہیم ہے کہ اس میں کلام بے حرف فروغ پاتا ہے۔ چونکہ اس کے مالہ، و ماعلیہ کو الفاظ و قضایا میں بیان نہیں کیا جا سکتا اس لیے اس کو عدم ہی کہنا مناسب ہے۔ مولانا رومؒ دعا کرتے ہیں:

اے خدا بنمای جاں را آں مقام
کاندرو بے حرف می روید کلام
تاکہ سازد جان پاک از سر قدم
سوے عرصہ دور پہنائے عدم

حوالہ جات وحواشی

۱- سوسین لینگر، فلسفے کا نیا آہنگ (ترجمہ: بشیر احمد ڈار) فرینکلن پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۶۲ء ص ۱۰۱-۱۰۲۔

2- Stebbing L.S. *Introduction to Modern Logic*, London 1961. p. 12 .

3- Hosper John, *Introduction to Philosophical Analysis*. p.5.

4- Hume, David, "Essay Concerning Human Understanding", London Part II (i)24.

۵- ماورائی نفسیات پر مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ کیجیے راقم کا مندرجہ ذیل مقالہ:

Ahmad Naeem "Hidden Islands of the Human Soul". Al-Hikmat Department of Philosophy, University of the punjab, Lahore 1988.

۶- اردو میں مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ کیجیے:

ا- قادری- اے- فرائڈ اور اس کی تعلیمات، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور

ب- سہیل احمد خان، ژنگ کی تحلیلی نفسیات، ادارہ تصنیف و ترجمہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور

۷- جیمز ولیم- نفسیات واردات روحانی (مترجم: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم) مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۵۹ء ص ۵۷۰، ۵۷۱۔

۸- اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ مترجم: نذیر نیازی- بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۳ء ص ۵۴-۲۵۔

۹- ایضاً ص ۲۶

۱۰- ایضاً ص ۳۲

۱۱- ژنگ نے بھی شخصیت کی تشریح کرتے ہوئے احساس اور فکر کے فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس کے نزدیک شخصیت کے چار بنیادی وظیفے ہیں:

(۱) تحسس (Sensation)۔ (۲) احساس (Feeling)۔ (۳) وجدان (Intution)۔ (۴) تفکر۔

مزید مطالعہ کے لیے دیکھیے۔

ژنگ کے نفسیاتی مسائل' از سہیل احمد خان۔ ادارہ تصنیف و ترجمہ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۸۷ء ص ۱۲۔

۱۲- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۳۳

۱۳- ایضاً ص ۳۰

14- Russell Bertrand "Analysis of Mind George" Allen and Unwin london 1965.P.212

اصل انگریزی متن یوں ہے:

"......Inphilosophy especially the tyranny of words is dangerous. and we have to be on our guard against assuming that grammer is the kdy to metaphysies. or that the structure of a sentence corresponds at all accurately with the structure of the fact that it asserts. Sayce maintained that all European philosophy since Aristotle has been dominated by the fact that the philosophers spoke the indo-European Languages, and therfore supposed the world like the sentenaces that were used to necessairy divisible into subjects and predicates. When we come to the consideration of truth and falsehood. we realize how necessary it is to avoid assuming too close parallelism between facts and sentences which assert them. Against such errors, the only safeguard is to be able, once in a way, to discard words for a moment and contemplate facts more directly through images. Most serious advances in philosophic thought result from same such comparattively direct contemplation of facts. But the outcome has to be expressed in words if it is to be communicable. Those who have a relatively direct vision of facts one of them incapable of translating their vision into words. while those who posses the words have usually lost the vision. It is partly for this reason that the highest philosophical capacity is so rare: it requires a combination of vision with abstract words whic is hard to achieve......"

۱۵- استعاروں اور علامتوں کی معنویت اور قوموں کی فکری و سماجی زندگی میں ان کی اہمیت پر سیر حاصل بحث کے لیے ڈاکٹر سہیل احمد کی مندرجہ ذیل کتب ملاحظہ کیجیے۔

(۱) سرچشمے (علامتوں کی تلاش)، قوسین تقسیم کار قوسین لاہور ۱۹۸۱ء۔

(۲) داستانوں کی علامتی کائنات، کلیہ علوم اسلامیہ و شرقیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۸۷ء۔

انائے انسانی اور انائے کبیر کا تعلق: اقبال کی نظر میں

تاریخ فلسفہ میں حقیقت سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے عقل کو ناکافی بلکہ نا اہل قرار دینے کا نظریہ اگر چہ سب سے پہلے یونانی مفکر فلاطینوس (Plotinus) نے پیش کیا تھا لیکن کانٹ (Kant) نے جس انداز میں حقیقت مطلقہ اور دنیائے مظاہر میں حد بندی کی، اس سے ایک نئے مکتب فکر، وجدانیت (Intuitionism) کا ابھرنا ایک فطری عمل تھا۔ کانٹ نے ذہن انسانی کو تین حصوں پر مشتمل قرار دیا تھا۔ ملکۂ حسّ (Sensiblity)، فہم (Understanding) اور عقل (Reason)۔ اپنی مشہور زمانہ تصنیف۔ تنقیدِ عقلِ محض (Critique of Pure Rason) میں وہ ذہن کے انھی تین حصوں سے بحث کرتا ہے۔ علم حاصل کرنے کا عمل اگر چہ خارج سے وصول ہونے والی پُر اسرار علتوں سے ہوتا ہے لیکن جونہی بیرونی دنیا سے آنے والے تحسات (Sensations) کا غیر مربوط مواد ذہن کی حدود میں آتا ہے۔ اس پر موضوعیت (Subjectivity) کی ایسی چھاپ لگتی ہے کہ علم کا سارا تانا بانا سراسر موضوعی اور ذہنی قوانین اور اصولوں کے حوالے سے تیار ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم خارج از ذہن حقیقت کو فی نفسہ نہیں جان سکتے کیونکہ جونہی ہم اس کا عقلی علم حاصل کرنے کی کوشش کریں گے، ہمارے اور اس کے درمیان خود ہمارے اپنے ہی ذہنی قوانین کا ایسا پردہ حائل ہو جائے گا کہ ہم اس کے پیچھے حقیقت مطلقہ کو جیسی وہ ہے نہیں جان سکتے۔

تجربیت اور عقلیت کے حامیوں میں یہ جھگڑا چلا آرہا ہے کہ علم کا ذریعۂ حصول کیا ہے، حسّی تاثرات (Sense impression) علم کا تار و پود ہیں یا خلقی تصورات (Innate ideas) وہ اساس ہیں جس پر علم کی عمارت استوار ہوتی ہے، کانٹ کے نزدیک عقلیت پسندوں اور تجربیت پسندوں کی وجۂ نزاع دراصل یہ غلط نظریہ ہے کہ علم یا تو صرف عقل کے تصورات سے حاصل ہوگا یا صرف حسّی تصورات سے۔ لیکن عقل اور تجربہ دونوں کو وہ حصولِ علم کے لیے یکساں طور پر اہم قرار دیتا ہے۔ کسی شے سے آگاہی کے لیے دو ذرائع تسلیم کیے جاتے تھے یعنی یا تو اس کا حسّی تجربہ

ہو سکے یا اس کا تعقل (Concept) وضع کیا جا سکے۔ مگر کانٹ کہتا ہے کہ محض حسی تجربہ اندھا اور محض تعقل مافیہ (Content) سے تہی ہوتا ہے۔ حصول علم کے لیے تجربہ اور عقل دونوں ضروری ہیں۔

اب اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ہمارے علم کی حیثیت موضوعی ہے اور ہم شئے فی نفسہ کو نہیں جان سکتے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حقیقتِ مطلقہ سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے کانٹ نے تجربہ اور تعقل دونوں راہیں مسدود کر دیں۔ کیا ہم اس حقیقت سے کبھی واقفیت حاصل نہیں کر سکتے جو مظاہر کے پیچھے مضمر ہے؟

یہ وہ موڑ ہے جہاں سے وجدانیت کا مکتبہ فکر جنم لیتا ہے۔ حقیقت مطلقہ سے آگاہی ہم نہ تو تجربے سے حاصل کر سکتے ہیں اور نہ ہی تعقل سے! تاہم ایک تیسرا دروازہ کھلا ہے جسے کانٹ نے مسدود نہیں کیا۔ یہ دروازہ وجدان (Intution) کا ہے۔ اقبال اور اس کا پیش رو مفکر ہنری برگساں اسی دروازے سے داخل ہو کر حقیقتِ مطلقہ کی جلوہ گاہ تک پہنچتے ہیں۔

حقیقت مطلقہ تک رسائی کے لیے شعوری تجربے کو ذریعہ بنانے کی سب سے پہلی واضح اور مربوط کوشش ڈیکارٹ کے اندیشم پس ہستم (Cogito ergosum) والے استدلال میں ملتی ہے۔ بعدازاں لائبنز اور برگساں نے شعوری تجربے کے تجزیہ کو اپنی تحقیق کا نقطۂ آغاز بنایا۔

اقبال بھی اسی روایت کی پیروی کرتا ہے۔ اس کے نزدیک محسوسات و مدرکات کے تین مراتب ہیں۔ مادہ، حیات اور شعور جو کہ علی الترتیب طبعیات، حیاتیات اور نفسیات کا موضوعِ بحث ہیں۔ ان تینوں مراتب پر جدید علوم کی تحقیقات سے استفادہ کرنے کے بعد اقبال اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مادّہ باہمدگر مربوط حوادث (Interelated events) کا ایک نظام ہے۔ کسی مادّی شے کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ متغیر کیفیات کے باوجود استقرار رکھتی ہے۔ صحیح نہیں ہے۔ حیات اور شعور کے بارے میں اس کا یہ نظریہ ہے:

> شعور حیات ہی کا ایک پس مظہر (Epiphenomenon) ہے اور اس کا وظیفہ یہ ہے کہ زندگی کے آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوتے سفر میں ایک نقطہ نور مہیا کرے وہ اطناب (Tension) کی ایک حالت ہے۔ ارتکاز بالذات کی کیفیت ہے جس کی بدولت زندگی ہر ایسی وابستگی اور یاد کا راستہ روک لیتی ہے جس کا ہر اس عمل سے جو کسی خاص موقع پر سرزد ہوتا ہے، کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے حدود بھی متعین نہیں کیونکہ وہ حسب اقتضاء کبھی سمٹ اور

کبھی پھیل جاتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ شعور اعمال مادّی ہی کا ایک پس مظہر ہے، اس کی آزادانہ فعالیت کا انکار کرنا ہے: (تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۴۰)

اقبال شعور کو حیات کے ہی خالصتاً روحانی اصول کی ایک شکل سمجھتا ہے۔ مادے کے قدیم طبیعیاتی تصور کے لحاظ سے حیات مادّی عمل کی ہی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور شعور بھی اسی عمل کا پس مظہر ہے۔ اس نقطہ نظر کے حامیوں (مثلاً ڈارون) نے شعور اور حیات کی بھی اسی انداز میں میکانکی تشریح کی جس انداز میں مادّی اعمال کی تشریح کی جاتی تھی۔ اقبال اس نظریئے سے متفق نہیں اور حیاتی حرکت کو مادے پر مقدم سمجھتا ہے بلکہ مادّہ اور حیات کی تخصیص ہی اس کے نزدیک فروعی ہے۔ حقیقت اس کے نزدیک ایک نا قابل تقسیم وحدت ہے لیکن مختلف علوم طبیعی اس کے مختلف حصوں کو اپنا موضوع بحث بناتے ہیں لہٰذا یہ علوم حیات، مادّہ اور شعور کے تعلق کی تشریح نہیں کر سکتے۔ ان علوم کی حیثیت اس کے نزدیک زاغ وزغن کی سی ہے جو فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے اور اس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ لے جاتے ہیں۔ علوم طبعی باعتبار اپنی ماہیت اور وظیفے کے یہ صلاحیت نہیں رکھتے کہ حقیقت کا کوئی واحد اور کامل نظریہ پیش کر سکیں۔ یہ کام فلسفے کا ہے کہ حقیقت کے جزئی نظریات کی شیرازہ بندی کر کے اس کی مکمل تصویر کشی کرے!

حقیقتِ مطلقہ کو اقبال ایک آزاد اور تخلیقی حرکت سمجھتا ہے جس میں مادّہ حیات اور غایت (Purpose) باہمدگر مدغم ہیں۔ عام زندگی میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ حرکت کی حیثیت ثانوی ہے یعنی پہلے کوئی جامد اور غیر متحرک مادّی شے موجود ہوتی ہے اور پھر خارج سے اس کے اندر حرکت نفوذ کرتی ہے مثلاً گیند ساکن حالت میں ہوتا ہے مگر جب اسے ٹھوکر لگائی جائے تو یہ متحرک ہو جاتا ہے۔ ہمارے لیے ایک ایسی حرکت کا تصور جو کسی شئے میں موجود نہ ہو محال ہے۔ حرکت کو اکثر قدیم فلسفی حقیقت کے دائرے سے خارج کر دیتے تھے کیونکہ حرکت وتغیر ان کے نزدیک نقص و غیر کمال کو مستلزم تھے۔ یہی وجہ ہے کہ افلاطون کے عالم مثال میں حرکت نہیں بلکہ استمرار اور دوام ہے۔ چونکہ ہمارے مشاہدے اور تجربے میں حرکت وتغیر کا انکار ناممکن ہے۔ اس لیے قدیم فلسفیوں نے اس کی حیثیت التباسی (Illusory) اور اشتقاقی (Derivative) بنادی۔ مگر ایک جامد اور سرمدی حقیقت سے متغیر اور متناہی اشیا کا اشتقاق فلسفیوں کے لیے ہمیشہ ناکامی کا باعث رہا ہے۔ افلاطون اور اسپنوزا پر سب سے بڑا اعتراض یہی ہے کہ متغیر اشیا اور شئون ایک غیر متحرک اور

جامد حقیقت سے کیونکر اخذ ہو سکتے ہیں۔

زمانۂ جدید میں مشہور فرانسیسی مفکر برگساں نے اس صورت حال کو یکسر بدل دیا۔ اس کے نزدیک حرکت و تغیر کائنات کی اساس ہیں۔ مادّہ حرکتِ نزولی (Downward Motion) ہے اور حیات حرکتِ صعودی (Upward Motion)۔ مادّہ کو وہ حرکت سے اس لیے تعبیر کرتا ہے کہ طبیعات کی تحقیقات کے لحاظ سے مادّہ کی تحویل مثبت اور منفی برقیوں یا توانائی کی امواج (Waves of Energy) میں کی جا سکتی ہے۔ ہمارا سوچنے کا عام انداز یہ ہے کہ کوئی شے ہوگی جس کے اندر برق ہوگی یا کوئی واسطہ مثلاً دریا یا سمندر ہوگا جس کے اندر لہریں ہوں گی مگر برگساں کہتا ہے کہ مادّہ محض حرکت یا (Velocites) کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ یہ حرکتِ محض کسی مادّی واسطے کی رہینِ منت نہیں بلکہ جنھیں ہم مادّی اشیا کہتے ہیں وہ حرکت سے اخذ ہوتی ہیں۔ مادے کی حرکت کو اس لیے نزولی کہتا ہے کہ کائناتی توانائی بتدریج روبہ انحطاط ہے۔ فلکیات کے Law of entropy کی رو سے اخذ ہوتی ہیں۔ مادے کی حرکت کو اس لیے نزولی کہتا ہے کہ کائناتی توانائی بتدریج روبہ انحطاط ہے۔ فلکیات کے Law of entropy کی رُو سے کائنات کے سالموں (Atoms) کا اشعاع (Radiation) بتدریج کم ہوتا جا رہا ہے۔ بڑے بڑے سالمے ٹوٹ کر چھوٹے چھوٹے سالموں میں تبدیل ہو رہے ہیں اور ان کا اشعاع بھی کم ہوتا جا رہا ہے۔ حیات اس کے برعکس وہ حرکت ہے جو توانائی کو ضائع ہونے سے روکتی ہے اور ارتقا کرتی ہے۔ نباتاتی سطح پر آپ دیکھتے ہیں کہ ایک پودا جڑوں کے ذریعے زمین سے اور پتوں کے ذریعے فضا سے توانائی حاصل کرتا ہے۔ اس توانائی کو وہ ذخیرہ کر کے ارتقا کرتا ہے۔ اس لحاظ سے حیات حرکتِ صعودی ہے۔

حیات کو ارتقائی حرکت سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنی واردات شعور کا تجزیہ کریں۔ ہمارا شعور لحہ بہ لحہ بدلتی ہوئی کیفیات سے عبارت ہے۔ رنج والم کی کیفیات، مسرت و انبساط کی کیفیات، غور و فکر اور اضطراب و اطمینان کی کیفیات...... ہمارے شعور کی وہ حالتیں ہیں جو ہر لحہ بدلتی رہتی ہیں۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ایک لمحے کو ہم خوش ہیں تو دوسرے لمحے یہ کیفیت بدل جائے گی۔ اس نظریے میں ہم اپنے شعور کو مختلف اور منفصل آنات میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم اس ایک لمحے میں بھی متغیر ہو رہے ہوتے ہیں جسے ہم سمجھتے ہیں کو استمرار حاصل ہے۔ شعور کیفیات اور آنات کی متسلسل زنجیر کا نام نہیں بلکہ یہ ایک ایسی روانی ہے جسے ہم تقسیم نہیں کر سکتے۔ چنانچہ

شعور کی حیثیت حرکت اور تغیر کے ایک دائمی بہاؤ کی سی ہے۔

اب آپ فرویت (Individuality) کا جائزہ لیجیے۔ کسی فرد کا آغاز و انجام کیا ہے؟ اس کی آفرینش اور اس کی موت! لیکن موت اور پیدائش فرویت کی مطلق حدود نہیں۔ فرد اپنی پیدائش سے پہلے بھی موجود تھا...... اپنے آباؤ اجداد کے جنین (Genes) کی صورت میں! اسی طرح وہ اپنی آنے والی نسلوں میں اپنا حیاتیاتی تسلسل برقرار رکھے گا۔ اگر آپ ذرا گہرائی میں جائیں تو عضویہ (Organism) آپ کو محض ایک ایسی شاہراہ محسوس ہوگا جس پر حیات کرۂ ارض پر اپنے اولین ظہور سے لے کر آج تک سفر کرتی آئی ہے۔ افراد اور انواع (Individuals and Species) اسی حیاتی لہر کے ابھرتے مٹتے نقوش ہیں۔ یہ لہر حرکت ہے، تخلیقی اور ارتقائی۔

اس کے پیچھے کوئی علت اور اس کے آگے کوئی نصب العین نہیں۔ یہ ایک ایسی حرکت ہے جس کو مختلف حصوں بخروں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن جب اسی حرکت کو ہم عقل کی عینک سے دیکھتے ہیں تو ہمیں افراد، انواع اور اشیا کا اختلاف نظر آتا ہے۔ مادہ ہمیں ٹھوس اور قائم بالذات محسوس ہتا ہے۔ ہمارے علوم کی تشکیل اسی اصول کے تحت ہوئی ہے کہ مادہ ٹھوس اور جامد شئے ہے۔ عقل اس کائناتی حرکت کو دیکھتی ہے تو اسے مختلف جامد حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے کہ سینماٹوگراف ایک ناقابل تقسیم حرکت کو بے جان اور غیر متحرک تصاویر کے ایک سلسلے میں تقسیم کر دیتا ہے۔ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ اور اشیا کو دیکھنے کا انداز عقل کی وجہ سے ہے مگر جب ہم اپنی داخلی زندگی کی گہرائیوں میں اترتے ہیں اور اپنی انفرادیت کو اس حیاتی لہر (Elanvital) میں مدغم کر دیتے ہیں تو ہمیں حقیقتِ مطلقہ سے آگہی حاصل ہوتی ہے کہ یہ تغیر و تبدل کی ایک ارتقائی حرکت کا دائمی بہاؤ ہے جو آگے کی طرف یلغار کر رہا ہے۔ نباتی، حیوانی اور انسانی افراد و انواع ایک ہی ناقابل تقسیم حیاتی لہر کی مختلف شکلیں ہیں۔ اس دائمی بہاؤ کو برگساں دورانِ خالص (Pure duration) کہتا ہے جس میں ماضی کٹ کر پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال میں جمع ہو کر اسے فزوں تر کرتا جاتا ہے۔ مستقبل پہلے سے کھینچے ہوئے خط کے مانند نہیں جس پر کہ حیاتی لہر اپنا سفر جاری رکھتی ہے بلکہ یہ ایک کھلے امکان کی صورت میں موجود ہے کہ حیات اپنی تخلیقی کاوش میں جو بھی شکل چاہے اختیار کر لے۔ ارتقا کی منزلیں نہ پہلے سے متعین ہیں اور نہ ہی ان کا تعین دور کا کوئی نصب العین کرتا ہے۔ اس کی مثال اس مصور کی سی ہے جو اپنے جذبۂ تخلیق سے سرشار ہو کر اپنے شاہکار کی

تکمیل میں منہمک ہو اور اسے کچھ علم نہ ہو کہ وہ تصویر کیسی ہوگی جو کہ وہ بنا رہا ہے۔ برگساں کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ کی اس نوعیت سے آگاہی ہمیں اس وقت حاصل ہوتی ہے جب ہم اس حیاتی لہر کی گہرائیوں میں اترتے ہیں۔ اس کو وہ وجدان کا نام دیتا ہے۔ اس طرح شے فی نفسہٖ تک وہ رسائی حاصل کر لیتا ہے جس کی آگاہی کانٹ نے عقلی سطح پر ناممکن قرار دی تھی۔

اقبال کا نظریہ بھی برگساں سے کم و بیش ملتا جلتا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کو وہ ایک ایسی ارتقائی اور تخلیقی حرکت سمجھتا ہے جس میں حیات شعور اور مادّہ باہم گر مدغم ہیں لیکن وہ برگساں سے اختلاف کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ اس کا ایک غائتی پہلو بھی ہے۔ غایت دور کا نصب العین نہیں بلکہ ارتقائی حرکت کا تعین خود اس کے اندر سے ہوتا ہے۔ اس ارتقائی اور تخلیقی حرکت کو وہ انائے کبیر یا خدا کا نام دیتا ہے۔ تیسرے خطبے کے شروع میں لکھتا ہے:

> ہم اس سے پہلے دیکھ آئے ہیں کہ واردات مذہبی کی بناء پر جو حکم لگایا جاتا ہے فلسفیانہ معیار پر پورا اترتا ہے۔ پھر جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً زیادہ اہم عوالم پر اس خیال سے غور کرتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بابصر اور تخلیقی مشیت ہے جس کو بوجوہ ایک انا سے ہی تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق انا ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اللہ کا اسمِ معرفہ استعمال کیا۔

اس کے بعد اقبال خدا کی انفرادیت کو توالد و تناسل کے رجحان سے بالاتر ثابت کرنے کے لیے سورۂ اخلاص کا حوالہ دیتا ہے۔ اس کے خیال میں توالد و تناسل کا رجحان انفرادیت کے لیے خطرہ ہے۔ آگے چل کر لکھتا ہے:

> ......انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلگ اپنی ہستی برقرار رکھ سکے! لیکن اس صورت میں تو الدو تناسل کا عمل ناممکن ہوتا، اس لیے کہ توالد و تناسل کا مطلب یہ ہے کہ جسم سابق کے کسی ٹکڑے کا اس طرح منفصل ہونا کہ اس سے ایک نیا جسم وجود میں آسکے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انفرادیت نے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال رکھا ہے۔ سطور بالا کے پیش نظر یہ کہنا غلط ہوگا کہ فرد کامل کی ذات میں بھی جو بحیثیت ایک انا کے اپنے آپ میں محدود، اس لیے دوسروں سے الگ تھلگ، بے مثل اور یکتا ہے، خود اس کا دشمن موجود ہے۔ لہٰذا ہم اس کا تصور کریں گے تو یہ سمجھتے ہوئے کہ اس کی ذات توالد و

تناسل کے رجحان سے بالاتر ہے۔ انیتِ کاملہ کی یہی خصوصیت ذاتِ الٰہیہ کے اس تصور کا بنیادی جزو ہے جو قرآن پاک نے اس باب میں قائم کیا ہے اور پھر جس پر بار بار زور دیا تو اس لیے نہیں کہ قرآن پاک کو اس وقت کے مروجہ مسیحی عقیدے کی تردید منظور تھی بلکہ اس لیے کہ فردِ کامل کے ٹھیک ٹھیک تصور میں کوئی شک وشبہ باقی نہ رہے۔ (تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۹۶)

اقبال کے نزدیک خدا یا انائے کبیر ایسی وحدت ہے جو توالد وتناسل سے بالاتر ہے اور جس کے اندر دوئی یا غیریت پیدا نہیں ہو سکتی۔ لیکن اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک متناہی خودی (Finite Ego) کا خدا سے کیا تعلق ہے، اناؤں اور خودیوں کا عالم کثرت کیسے وجود میں آیا۔ اگر انائے کبیر سے ہی مختلف مدارج کی انیتیں یا خودیاں ظہور پذیر ہوتی ہیں تو پھر خدا کی اساسی وحدت کیونکر قائم رہ سکتی ہے؟ اقبال اپنی تحریروں میں ہر جگہ وحدت الوجود سے دامن بچانے کی پوری کوشش کرتا ہے اور متناہی خودی کو انائے کبیر میں مدغم کرنے پر تیار نہیں۔ اس کے برعکس وہ انائے کبیر کی صفات کو متناہی خودی میں سمو کر بقائے دوام حاصل کر سکتا ہے، تو کیا اس سے انائے کبیر کی مطلق انفرادیت کو خطرہ لاحق نہیں، اگرچہ انائے کبیر میں توالد اور تناسل کا رجحان نہیں لیکن خودیوں کی کثرت کا سرچشمہ وہی ہے۔ تیسرے خطبے میں وہ اشاعرہ کے نظریۂ جوہر، شہاب الدین مقتول اور ہیگل وغیرہ کے نظریات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:

......بہر کیف میری رائے میں حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطور ایک انا کے ہی کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک انیتِ مطلقہ سے انیتیں (یعنی خودیاں یا Egos) ہی ظہور پذیر ہو سکتی ہیں۔ یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انیتِ مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا چاہیے ان وحدتوں کی ہی شکل میں ہوتا ہے۔ جن کو ہم انا سے تعبیر کرتے ہیں گویا کائنات کا ہر عمل، خواہ اس کا تعلق مادّی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذاتِ انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب کی حقیقت ایک عظیم اور برتر انا کے انکشافات کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہٰذا قدرتِ الٰہیہ کا ہر جوہر، خواہ اس کا درجۂ ہستی پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ''انا'' ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ انیت یا خودی کا بھی اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا! با ایں ہمہ بزمِ ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذاتِ انسانی میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بھی تو اسی لیے حقیقتِ

مطلقہ کو انسان کی رگِ جاں سے بھی قریب تر ٹھہرایا ہے کیونکہ یہ حیاتِ الٰہیہ کا ہی سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔(تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۱۰۹۔۱۱۰)

اب اگر ہم یہ سمجھیں کہ تخلیقی توانائی سے ہی مختلف مراتب کی انیتوں کا ظہور ہوتا ہے اور ہر انیت یا خودی میں ارتکاز بالذات کا رجحان پایا جاتا ہے، تو کیا اس سے حقیقتِ مطلقہ ایسی کثرت میں منقسم نہیں ہو جاتی جسے کسی بھی ارتباطی اصول کے ذریعہ سے اساسی وحدت میں مدغم نہیں کیا جاسکتا۔ فلاطینوس (Plotinus) نے کثرت کو وحدت سے اخذ کرنے کے لیے صدور (Emanation) کا تصور پیش کیا تھا۔ لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اقبال کے نزدیک انیتیں یا خودیاں انائے کبیر سے صادر (Emanate) ہوتی ہیں کیوں کہ صدور کے نظریئے کے تحت خودی کا ارتکاز بالذات کا رجحان ختم ہو جائے گا۔ سورج کی شعاعوں کا سورج سے صدور ہوتا ہے، لیکن ان کا اپنا کوئی مستقبل بالذات وجود نہیں۔ اسپنوزا نے کثرت کو جوہر کی مجرد وحدت (Abstract unity) سے اخذ کرنے کے لیے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ جیسے جیومیٹری کی کسی تعریف (Definition) سے بعض نتائج منطقی لزوم (Loqical Necessity) کے ساتھ اخذ ہوتے ہیں۔ اسی طرح عالم کثرت اور شؤن (Modes) خدا کی مجرد وحدت سے اخذ ہوتے ہیں۔ آپ تکون کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ ایسی سطح ہے جو تین خطوط مستقیم سے گھری ہوتی ہے۔'' جب اس تعریف میں سے یہ نتیجہ کہ ''تکون کے تینوں اندرونی زاویوں کا مجموعہ دو قائمہ زاویوں کے برابر ہوتا ہے۔'' منطقی لزوم کے ساتھ ساتھ اخذ ہوتا ہے اسی طرح متناہی اشیا (Finite objects) جوہر کی نوعیت سے منطقی طور پر اخذ ہوتے ہیں لیکن اقبال اسپنوزا کی طرح خدا اور اشیا کے تعلق کو منطقی تعلق تسلیم نہیں کرتا۔ تاہم اس کا نظریہ کسی حد تک لائبنز سے ملتا ہے۔ لائبنز نے بھی خدا کو برترین موناڈ (Supreme Monrd) کہتا تھا اور کائنات کو مختلف مدارج کے روحانی نقاط یا قوت اور توانائی کے مراکز (Centres of Energy) پر مشتمل قرار دیتا تھا۔ خدا یا برترین موناڈ کو وہ دیگر متناہی موناڈز کا خالق کہتا ہے۔ موناڈز خدا کی وحدت سے جس عمل کے تحت نکلتے ہیں، اس کو وہ اپنی اصطلاح میں الوہیت کی مسلسل Fulguration کہتا ہے۔ یہ اصطلاح کم وبیش صدور کے مترادف ہے لیکن لائبنز نے اس عمل کی وضاحت نہیں کی۔ اس عمل کے لیے اقبال نے جو لفظ استعمال کیا ہے وہ

Proceed ہے۔ (From the ultimate Ego, only Egos Proceed) اس سے تاثر یہی ملتا ہے کہ اس کے ذہن میں فلاطینوس کے صدور کا تصور ہے لیکن صدور کا تصور اس کے نظام فکر سے مطابقت نہیں رکھتا۔ خود اقبال نے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ خدا اور خودی کے تعلق کا ہمارا متناہی فکر احاطہ نہیں کر سکتا اور شاید مستقبل میں عالم اسلام کا کوئی مجتہد اس کی بہتر تاویل پیش کر سکے۔ اس نے متناہی خودی کو حیات ایزدی کے سیلِ رواں میں موتی کی مثال دی ہے۔ اس تشبیہ سے اولاً خدا اور خودی کے تعلق کی وضاحت نہیں ہو سکتی اور ثانیاً اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ 'موتی' اور سیل رواں دو بنیادی طور پر مختلف زمرے (Categories) ہیں جن کا ایک دوسرے میں نہ تو ادغام ہو سکتا ہے اور نہ اشتقاق!۔

اپنے تمام تر استدلال میں اقبال کی یہ کوشش رہی ہے کہ وحدت الوجودی (Pantheistic) رجحان سے بچا رہے۔ ہیگل پر اس نے اس لیے تنقید کی ہے کہ وہ عقلِ متناہی کو عقلِ کل یا خدا کا جزدی اظہار سمجھتا ہے اور اسی میں جذب ہونے کی تلقین کرتا ہے۔ اگر اقبال کے نفس بصیر (Appreciative Ego) اور نفس فعّال (Efficient Ego) کے نظریے کی روشنی میں یہ تاویل کی جائے کہ نفس بصیر کی گہرائیوں میں ہمیں حقیقت مطلقہ کی اساسی وحدت کا وجدان ہوتا ہے اور نفس فعّال کی سطح پر عقل اسی وحدت کو کثرت میں بٹا ہوا دیکھتی ہے تو اس سے اقبال اور وحدت الوجودی صوفیاء میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ لیکن اقبال نے ہر جگہ وحدت الوجودی تصورات کی نفی کی ہے۔

فلسفہ مذہب کی تاریخ پر اگر نظر ڈالی جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ کثرت کو وحدت میں سمونے کی ہر کامیاب کوشش صرف وحدت الوجودی نظریئے کے تحت ہی ممکن رہی ہے۔ خالق اور عالم مخلوقات کی تخصیص ہمیشہ مفکرین کو دو ایسے اساسی طور پر مختلف اصولوں کی طرف لے گئی ہے جن کا ایک دوسرے میں ادغام نہیں ہو سکتا۔ اگر تخلیق کو ہم اقبال کے مفہوم میں سمجھنے کی کوشش کریں تو ثنویت سے بچ نہیں سکتے۔ اگر کائنات خدا کا اظہارِ ذات ہے اور عالم موجودات کا اپنے خالق سے وہ تعلق ہے جو میرے خیالوں، آدرشوں اور ارادوں کا میرے ذہن کے ساتھ ہے تو سوال یہ ہے کہ ایک متناہی خودی فطرت کی ہمہ گیریت کے اندر رہ کر اپنی مخصوص وحدت کیونکر قائم رکھ سکتی ہے اور کس طرح شخصی بقاء Personal Immortality کی حامل ہو سکتی ہے؟

❁ ❁❁ ❁

برگساں اور اقبال......ایک تقابلی جائزہ!

برگساں:

ہنری برگساں ۱۸۵۹ء میں بمقام پیرس ایک ایسے گھرانے میں پیدا ہوا جو فرانسیسی یہودی تھا۔ وہ شروع سے ایک ذہین طالبعلم تھا اور دوران تعلیم اس نے نمایاں کامیابیاں حاصل کیں۔ اس نے جدید علوم بالخصوص ریاضی اور طبیعیات میں مہارت حاصل کی لیکن اس کی متجسس طبیعت ان علوم کے پیچھے پنہاں مابعد الطبیعیاتی مسائل کی طرف مائل ہوگئی، چنانچہ برگساں نے اپنی ذہنی صلاحیتیں فلسفے کے لیے وقف کردیں۔ ۱۸۷۸ء میں وہ Ecole Normale Superiuer میں داخل ہوا۔ گریجوایشن کرنے کے بعد وہ Lycee of Clermont Ferrand میں بطور استاد فلسفہ تعینات ہوا۔ وہاں اس نے ۱۸۸۸ء میں اپنا پہلا علمی کارنامہ Time and Free Will کی صورت میں پیش کیا۔ اس کے بعد آٹھ سال بیت گئے۔ ۱۸۹۶ء میں اس کی کتاب Matter and Memory منظرِ عام پر آئی جو کہ شاید اس کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشکل اور تکنیکی ہے۔ ۱۸۹۸ء میں وہ Ecole Normale میں پروفیسر بن گیا۔ ۱۹۰۰ء میں وہ بحیثیت پروفیسر کالج ڈی فرانس میں آ گیا، جہاں وہ ۱۹۲۱ء تک کام کرتا رہا تا آنکہ خرابیٔ صحت کی بنا پر اس نے ریٹائرمنٹ لے لی۔ اس نے جہاں متعدد انعامات و اعزازات حاصل کیے وہیں اس نے فرنچ اکیڈمی کا انتخاب بھی جیتا۔ اس کی کتاب ''تخلیقی ارتقا'' (Creative Evolution) ۱۹۰۷ء میں چھپی اور بقول ول ڈیورنٹ راتوں رات اس کے نام کا ڈنکا تمام دنیائے فلسفہ میں بج گیا۔ ۱۹۲۷ء میں اسے لٹریچر کا نوبل پرائز بھی ملا تھا۔ جنگ عظیم اول کے خاتمے کے بعد برگساں نے اپنا بیشتر وقت اقوام کے مابین امن کے فروغ کے لیے وقف کر دیا۔ لیکن ان کوششوں کی کامیابی کی بجائے جنگ عظیم دوم کے شعلے بھڑکنے لگے اور اس کے آخری ایام میں فرانس پر نازیوں کا قبضہ ہو چکا تھا۔ برگساں شروع میں ہربرٹ اسپنسر کا مقلد تھا۔ لیکن بعد میں وہ اس کا مخالف ہوگیا۔ اس کی جدتِ طبع، حریت

فکر اور منفرد اسلوب نے اس کا نام فلسفہ اور ادب کی دنیا میں ہمیشہ کے لیے روشن کر دیا۔ برگساں نے ۱۹۴۱ء میں وفات پائی۔

تصانیف:

۱۔ برگساں کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ Quid Aristoteles des Loco Senserit پیرس سے ۱۸۸۰ء میں شائع ہوا۔

۲۔ ''زمان اور آزاد ارادہ'' (Time and Free Will) مترجمہ ایف۔ ایل۔ پوگسن (F.L. Pogson) نیو یارک، ۱۹۱۰ء۔

۳۔ ''مادّہ اور حافظہ'' (Matter and Memory) مترجمہ نینسی مارگریٹ پال وڈبلیو سکاٹ پامر (Nancy Margret Paul and W. Scott Palmer)، نیو یارک، ۱۹۱۱ء۔

۴۔ برگساں کا مضمون Le Rire کا انگریزی میں ترجمہ کلاوڈسلی بریریٹان اور فرڈ راتھ ول (Cloudesley Brereton and Fred Rothwell) نے ''قہقہہ'' (Laughter) کی صورت میں کیا جو کہ نیو یارک سے ۱۹۱۰ء میں شائع ہوا۔

۵۔ ''تعارف مابعد الطبیعیات'' (Introduction to Metaphysics)، مترجمہ ٹی۔ ای۔ ہلمے (T.E. Hulme)، نیو یارک، ۱۹۱۳ء، ۱۹۴۹ء۔

۶۔ ''تخلیقی ارتقاء'' (Creative Evolution)، مترجمہ آرتھر میچل (Arther Mitchell)، نیو یارک، ۱۹۱۱ء۔

۷۔ ''ذہن۔ توانائی'' (Mind-Energy)، مترجمہ ایچ۔ ولڈن کار (H. Wilden Carr)، نیو یارک، ۱۹۲۰ء۔ (یہ برگساں کے مضامین کا مجموعہ ہے)۔

۸۔ ''اخلاق اور مذہب کے دو مآخذ'' (Two Sources of Morality and Religion)، مترجمہ آر۔ اے۔ آدر او کلاوڈسلی بریریٹان (R.A. Audra and Claudesley Brereton)، لندن، ۱۹۳۵ء۔

۹۔ ''تخلیقی ذہن'' (The Creative Mind)، مترجمہ میبلے۔ ایل۔ اینڈی سن (Mabelle L. Andison)، نیو یارک، ۱۹۴۶ء (یہ بھی برگساں کے مقالات کا مجموعہ ہے)۔

برگساں کا فلسفہ:

ہنری برگساں فلسفۂ جدید میں مخصوص اہمیت رکھتا ہے۔ اس نے ''حیاتی فلسفہ'' (Vital Philosophy) کو وسعت اور گہرائی دی۔ اس سے پہلے مارلیس بلاندیل (Maurice Blandel) مین دی بران (Main de Biran)، لی رائے (Le Roy) اور ایمائل بوترو (Emile Boutrox) وغیرہ موجود تھے جن سے برگساں نے استفادہ کیا۔ ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer) کا بھی برگساں نے بنظر غائر مطالعہ کیا تھا، لیکن وہ اس کے نظریات کو قبول نہ کر سکا۔ بلکہ اسپنسر کے میکانکی نظریات کے ردعمل میں ہی اس نے اپنا تخلیقی ارتقا کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس سے مطلب یہ نہیں لینا چاہیے کہ برگساں نے سائنس پر تنقید کر کے اس کی حیثیت میں کمی کر دی ہے۔ دراصل اس نے سائنس کو وسیع تر کائناتی اور حیاتی نظام میں اس کی مناسب جگہ دینے کی کوشش کی ہے۔

برگساں کے فلسفے کو ہم ایک نظامِ فکر (System of Thought) نہیں کہہ سکتے کیونکہ برگساں نے کائنات کی حقیقت مطلقہ کا سراغ لگانے کی کوشش نہیں کی۔ کائنات اس کے نزدیک ایک تکمیل شدہ اور ساکن و جامد مصنوع نہیں بلکہ یہ دم بدم متغیر اور متحرک حقیقت ہے۔ چنانچہ ہمیں اس کے فلسفہ کی قدر و قیمت کا تعین اس کے منطقی استدلالات سے زیادہ ان تجربات و مشاہدات سے کرنا پڑتا ہے جو کہ وہ حیات اور شعور کے بارے میں پیش کرتا ہے۔

برگساں کا نقطۂ آغاز ڈیکارٹ کی طرح اپنا شعوری تجربہ ہے۔ لیکن وہ ڈیکارٹ کی طرح منطقی استنتاج کے راستے پر گامزن نہیں ہوتا اس کے نزدیک جو سب سے ناقابلِ تردید حقیقت ہے وہ انسان کا ذی شعور اور ذی حیات ہستی کی حیثیت سے موجود ہونا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ انسان کا جسم اس کائنات طبعی کی ہی ان گنت اشیا میں سے ایک شے ہے۔ اب انسان جتنا حتمی اور جتنا قریبی علم خود اپنے وجود کا رکھتا ہے اور کسی شے کا نہیں رکھ سکتا۔ چنانچہ اگر انسان خود اپنا، اپنی حیات اور اپنے شعور کا علم حاصل کر لے تو وہ عرفان کائنات کی کلید حاصل کر لے گا۔ برگساں حیات کو مادّی کائنات پر فائق سمجھتا ہے۔ جسم، اعضاء و جوارح اور عقل و شعور حیات کے آلاتِ کار ہیں جو کہ یہ اپنے آگے بڑھنے کے عمل میں تخلیق کرتی ہے۔

مادّہ اور حیات (Matter and Life):

برگساں جدید سائنسی اکتشافات سے پورا استفادہ کرتا ہے۔ جدید طبیعیات نے مادّہ کی تحویل حرکت یا مختلف النوع ''رفتاروں'' (Velocities) میں کر دی ہے۔ مادّہ جیسے کہ عام آدمی کو نظر آتا ہے، درحقیقت ویسا نہیں۔ جدید طبیعیاتی نظریہ کی رو سے اب اس کی 'ٹھوس' اور 'مستقل' بنیادیں ختم ہو گئی ہیں۔ مادّہ کو توانائی کی امواج یا حرکت کی لہروں کی صورت میں سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کوئی ایسا ٹھوس اور قابلِ مشاہدہ مخرج موجود نہیں ہے کہ جس سے یہ امواجِ حرکت و توانائی صادر ہو رہی ہوں۔ ہم منفی برقیے (Electron) کو منفی برق متصور کرتے ہیں اور یقیناً ہمیں ایسا ہی کرنا چاہیے۔ جب ہم برق کا تصور کرتے ہیں تو ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسی شے ہمارے سامنے آجاتی ہے جس کے اندر برق موجود ہوتی ہے۔ مثلاً تار یا استری۔ لیکن منفی برقیے سے ہماری مراد ایسی کوئی ''شے'' نہیں ہوتی جس کے اندر برق موجود ہو۔ منفی برقیہ...... برق ہے جو کہ کسی 'شے' کے اندر موجود نہیں بلکہ خود اپنی ایک حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح ہم جب حرکت کا تصور قائم کرنے لگتے ہیں تو پھر ہمارا ذہن ٹھوکر کھاتا ہے اور ہم متحرک اشیا کا حوالہ لے آتے ہیں۔ اسی طرح 'امواج' سے دریا یا نہر کا تصور ابھرتا ہے جو کہ مادّی واسطے ہیں۔ اگر ہم مادے کا بطور حرکت یا امواج تصور کرنا چاہتے ہیں تو اسے بغیر کسی واسطے کے ہونا چاہیے۔ جوہر (Atom) اگر امواجِ برق کا ایک نظام ہے تو یہ امواج کسی 'شے' کے اندر موجود نہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ حرکت سے ہی ہمیں اشیا کا تصور ملتا ہے۔ اگر مختلف جواہر کسی مخصوص تناسب میں اکٹھے نہ ہوں تو نہ کسی 'شے' کا تصور پیدا ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کی صفات کا! اشیا حرکت کی ہی آفریدہ ہوتی ہیں۔ حرکت مادے کی ایک لازمی صورت ہے اور اس پر متقدم ہے۔

اب خارجی دنیا کی حرکت بتدریج کم ہوتی جا رہی ہے۔ اس امر کا ثبوت کینٹر (Cantor) کا ''قانونِ انحطاطِ توانائی'' (Law of Degradation of Energy) بہم پہنچاتا ہے۔ ہمارے نظامِ شمسی میں ایسے اجرام جو کہ بے پناہ ایٹمی توانائی رکھتے ہیں، بتدریج اپنی حرارت اور توانائی کھوتے جا رہے ہیں۔ کینٹر کے اس نقطہ نظر کی حمایت سر جیمز جینز (Sir James Jeans) اور کئی دوسرے ماہرینِ فلکیات کرتے ہیں۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ کائنات کی توانائی ''قانونِ انتشار'' (Law

of Entropy) کی رو سے منتشر اور معدوم ہوتی چلی جارہی ہے۔ بھاری جواہر اپنی توانائی کو اشعاع کے ذریعے کم کر کے چھوٹے اور ہلکے جوہروں میں تبدیل ہوتے جارہے ہیں۔ (کرۂ ارض کی بیرونی سطح بھی ایسے ہی جلے ہوئے جوہروں کی راکھ سے بنی ہے)۔

کائناتی توانائی کے ضیاع اور تخفیف کو ہم ایک مثال سے سمجھ سکتے ہیں۔ آپ پانی سے بھرا ہوا ایک گلاس لیں۔ اس گلاس کے وسط میں آپ سیاہی کا ایک قطرہ گرادیں۔ اس قطرے کے مرکز میں سیاہی زیادہ ہوگی، لیکن پھر یہ قطرہ بتدریج کناروں کی طرف پھیلتا چلا جائے گا اور پھیلنے کے ساتھ ساتھ سیاہی پھیکی اور مدہم ہوتی چلی جائے گی۔ ماہرین فلکیات کے نزدیک کچھ اسی طرح کائنات کے مرکز میں توانائی اپنی انتہائی صورتوں میں مجتمع ہے لیکن باہر کو پھیلتے ہوئے بتدریج کم ہوتی چلی جارہی ہے۔

جدید سائنسی اکتشافات کی بنیاد پر برگساں مادے کو حرکت سمجھتا ہے۔ لیکن یہ حرکت 'حرکت نزولی' (Downward Motion) ہے کیونکہ کائناتی توانائی بتدریج منتشر و معدوم ہوتی چلی جارہی ہے۔ اس کے برعکس حیات ایک ایسی حرکت ہے جسے ہم حرکت صعودی (Upward Motion) قرار دے سکتے ہیں۔ حیات کی سمت مادے سے بالکل متخالف ہے۔ حیات کائنات سے معدوم ہوتی ہوئی توانائی کا کچھ حصہ ذخیرہ کر لیتی ہے۔ نباتی زندگی اس سلسلے میں خصوصیت کی حامل ہے۔ پودے اور درخت سورج سے توانائی حاصل کرتے ہیں اور اپنے خلیوں میں محفوظ کر لیتے ہیں۔ اسی طرح ان کی جڑیں زمین سے بہت سے کیمیائی عناصر کو چوس لیتی ہیں اور تنوں میں ذخیرہ کرتی جاتی ہیں۔ حیوانات پودوں اور سبزی چارے پر زندہ رہتے ہیں۔ وہ پتوں اور پودوں میں موجود توانائی کو اپنے اندر جذب کر کے ادھر ادھر بھاگنے دوڑنے کی اہلیت حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حیات بنیادی طور پر ایک ایسا رجحان ہے جس کے تحت مختلف قسم کے حیوانات، چرند، پرند اور انسان وغیرہ توانائی کا ذخیرہ کرتے ہیں اور پھر اسے مختلف امور کو سرانجام دینے میں صرف کر دیتے ہیں۔ ایک لحاظ سے حیات کو ایک ایسا عمل قرار دیا جاسکتا ہے جو نظام شمسی میں انحطاط پذیر توانائی کو چھین کر محفوظ کر لیتا ہے اور اسے ضائع ہو جانے سے بچالیتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے ہم حیات کو ایک ایسی حرکت کہہ سکتے ہیں جو کہ مادے کی متخالف سمت میں صعود کر رہی ہے۔

برگساں ثنویت پسند (Dualist) ہے۔اس کے نزدیک کائنات حیات اور مادے کی باہمی آویزش سے وجود پذیر ہوئی ہے۔حیات حرکتِ صعودی ہے جبکہ مادّہ اس کے راستے میں مزاحم ہوتا ہےاوراسے ہرقدم پر نیچے گھسیٹنے کی کوشش کرتا ہےاس طرح یہ لازم آتا ہے کہ ہم حیات و مادّہ کی ثنویت کوتسلیم کرلیں اور دونوں کوالگ الگ اکائیاں سمجھیں جنھیں نہ توایک دوسرے سے اخذ کیا جاسکتا ہےاور نہ ہی ان کی ایک دوسرے میں تحویل ممکن ہے۔

حیات و مادّہ کوالگ الگ اصول سمجھنے کے باوجود برگساں کے فکر میں ہمیں وحدت پسندانہ رجحان بھی نظر آتا ہے جس کے تحت ثنویت محض ظاہری اور فروعی محسوس ہوتی ہے۔حقیقت کو وہ دوران (Duration) سمجھتا ہے، یعنی ایک ایسا زمان (Time) جو مکان (Space) کی تحدیدات نہ رکھتا ہو، جو بڑھ رہا ہو، پھیل رہا ہو، آزاد ہواور غیر مشروط ہو۔ مادّی اشیا اپناوجود حقیقی نہیں رکھتیں۔حقیقت صرف دوران خالص یا زمانِ حقیقی ہے۔اسی دورانِ خالص سے عقل مادّی اشیا کا التباس تراشتی ہے۔حرکتِ محض یا دورانِ خالص نہ صرف خارجی کائنات میں بلکہ خود ہمارے اندر حیات کے داخلی و باطنی اصول کی صورت میں موجود ہے۔اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خارج اور باطن، مادّہ اور حیات کے مابین ہمیں کوئی واضح حدفاصل نظر نہیں آئے گی۔

وحدت پسندی کے اس رجحان کو ہم برگساں کی کتاب ''تخلیقی ارتقاء'' کے تیسرے حصے کے اواخر میں دیکھ سکتے ہیں۔ان صفحات میں برگساں اپنے قاری کوایک ایسا پانی کا برتن تصور کرنے کو کہتا ہے جو کہ آگ پر رکھا ہواور جس میں سے بھاپ اٹھ رہی ہواور یہ بھاپ فضا میں ایک خاص حد تک بلند ہوکر قطروں کی صورت میں منجمد ہوکر دوبارہ اس برتن میں گر رہی ہو۔ یہاں یہ قطرے پھر بھاپ میں بدل جاتے ہیں، پھر فضا میں بلند ہوتے اور ایک بار پھر قطروں کی صورت میں برتن کے اندر گرتے ہیں اور یہ عمل مسلسل جاری ہے۔ ہرگرنے والا قطرہ ایک سیارہ یا ستارہ ہے جس کی توانائی معدوم ہوتی جارہی ہے۔لیکن حیات اس توانائی کومحفوظ کرلیتی ہےاور ارتقائی منازل طے کرنے لگتی ہے۔حقیقت میں مادّہ وحیات حرکت ہی ہیں، فرق صرف سمتوں کا ہے۔لیکن ہمیں یہ بات یادرکھنی چاہیے کہ برگساں نے حیات اور مادّہ کی عینیت کا نظریہ وضاحت کے ساتھ پیش نہیں کیا۔''تخلیقی ارتقاء'' کے بعض مبہم پیروں سے تاثر ملتا ہے کہ اس کے فکر میں احدیث پسندی کا رجحان بھی ہے۔اس بیان کو برگساں کی محض ایک تعبیر سمجھنا چاہیے۔

تخلیقی ارتقاء(Creative Evolution):

برگساں کا نظریہ دراصل ایک فلسفیانہ نظریہ ہے، خالصتاً حیاتیاتی نظریہ نہیں جس میں کہ محض ارتقا کے حقائق سے ہی بحث کی گئی ہو۔ اس کو ہم ایک ایسا نظریہ قرار دے سکتے ہیں جو ہے تو کائنات کی تصویر، لیکن اس میں جو رنگ استعمال کیے گئے ہیں وہ حقائق ارتقا کے 'رنگ' ہیں۔ بالفاظ دیگر برگساں نے ارتقا کے حوالے سے کائنات کی تشریح و توضیح کی ہے۔ اس وجہ سے ہم اسے فلسفیانہ نظریہ کہتے ہیں، حیاتیاتی نظریہ نہیں۔ حیاتیاتی نظریات میں ارتقا سے خالص حیاتیاتی نقطہ نظر سے بحث کی جاتی ہے اور ایسے سوالات جو کہ کائنات کی ماہیت کے بارے میں ہوں ان کے دائرہ ہائے کار میں نہیں آتے۔

برگساں سے پہلے ارتقا کے جتنے بھی نظریات پیش کیے گئے تھے وہ اساسی طور پر ایسے نظریات تھے جو آزادی کی بجائے لزوم اور جبریت کے حامی تھے۔ برگساں نے پہلی مرتبہ ان نظریات کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا۔ ماضی میں سب سے پہلے ارسطو نے ارتقا کے عمل کو پورے کائناتی تناظر میں دیکھا اور اس کی اہمیت پر زور دیا۔ اس کے نزدیک حرکت کا باعث صورت (Form) اور مادے (Matter) کا اتصال تھا۔ جب بھی مادہ صورت سے ملتا وہ صورت کے حصول میں سرگرم عمل ہو جاتا۔ اس طرح صورت وہ اصول یا نصب العین قرار پائی جو کہ مادے کے اندر حرکت و تغیر کا باعث تھی۔ اعلیٰ ترین صورتوں کے حصول میں کائنات کے تمام موجودات مصروف ہیں۔ خالص صورت کائنات سے ماوراء اپنی حیثیت میں موجود ہے اور کائنات کا سارا ارتقائی عمل اسی کی جانب رواں دواں ہے۔ وہ کائنات کا ایسا نصب العین ہے جو حرکت و تغیر اور ارتقائی عمل کا مصدر و منبع تو ہے لیکن وہ خود ناممکن الحصول ہے، یعنی ارتقائی عمل اس کی طرف بڑھ رہا ہے۔ یہ سلسلہ ازل سے جاری ہے اور ابد تک جاری رہے گا۔ یعنی کوئی وقت ایسا نہیں آئے گا جب کائنات کا یہ ارتقائی عمل اپنی منزل مقصود یعنی خالص صورت یا خدا تک پہنچ جائے۔ مظہرِ ارتقا کی اس تشریح سے جبریت لازم آتی ہے۔ اگر ایک نصب العین یا غایت پہلے سے موجود ہے اور کوئی اس کی طرف بڑھتا ہے تو اس کے اعمال و افعال میں آزادی کی بجائے جبریت اور لزوم پیدا ہو جائیں گے۔ جب کوئی طالب علم یونیورسٹی میں داخلہ لیتا ہے تو اس کا نصب العین ڈگری کا حصول ہوتا

ہے۔ دو سال تک جب وہ ایم۔اے کی کلاسیں پڑھتا ہے، سیمیناروں میں شرکت کرتا ہے، اساتذہ سے رہنمائی حاصل کرتا ہے، راتوں کی نیند حرام کر کے امتحان کی تیاری کرتا ہے تو اس کے ان سارے اعمال وافعال کا تعین اس کا نصب العین، یعنی ایم۔اے کی ڈگری کا حصول کرتا ہے۔ ایک طرح سے اس کے دو سال کے تمام تعلیمی وعلمی مشاغل اپنے اندر ایک جبر کا پہلو لیے ہوتے ہیں جو کہ اس نے اپنے نصب العین کے حصول کے لیے خود پر عائد کیا ہوتا ہے۔ کچھ اسی طرح ارسطو کے نظریۂ ارتقا میں جبریت آ جاتی ہے کیونکہ ایک غایت یا نصب العین خالص صورت (Pure Form) یا خدا کی حیثیت میں شروع سے ہی موجود ہے جو کہ کائناتی ارتقا کی ہر ہر جنبش اور ہر ہر حرکت کو متعین کر دیتی ہے۔ اس عمل کو برگساں ایک ایسی پہاڑی قرار دیتا ہے جو پیچ وخم کھاتی ہوئی بلندی پر بنے ہوئے ایک گاؤں کی طرف جا رہی ہو۔ اس سڑک کا ہر خم اور ہر موڑ اس لیے معرض وجود میں آیا کہ یہ گاؤں (غائت) تک پہنچنے کے لیے ضروری تھا۔ عملِ ارتقا کی اگر کسی نصب العین کے حوالے سے تشریح کی جائے، جیسے کہ ارسطو نے کی ہے، تو ایسی تشریح کو اصطلاح میں غائتی تشریح (Teleological Explanation) کہا جائے گا۔

عملِ ارتقا کی دوسری قسم کی تشریح جس سے کہ جبریت لازم آتی ہے میکانکی تشریح (Mechanical Explanation) کہلاتی ہے۔ اس تشریح میں کسی دور کے نصب العین یا غائت کے حوالے کی بجائے گزشتہ اسباب وعلل کا حوالہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر آپ ٹریکٹر کے بارے میں سوال اُٹھاتے ہیں کہ یہ کیا ہے۔ اگر اس کے مختلف کل پرزوں اور گراریوں اور پہیوں کے حوالے سے اس کی تشریح کی جائے کہ ان کے وظائف کیا ہیں اور کس طرح پٹرول توانائی میں بدل کر اسے متحرک کرتا ہے تو یہ ٹریکٹر کی میکانکی تشریح ہوگی جس میں کہ اس کے چلنے کے عمل سے پہلے کی علتوں کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے کہ ٹریکٹر زمین کی کھدائی کے لیے استعمال ہوتا ہے اور زراعت میں یہ بہت اہمیت رکھتا ہے تو یہ ٹریکٹر کی غائتی تشریح ہوگی۔ اوپر ہم نے یہ دیکھ لیا ہے کہ اگر عمل ارتقا کی کسی دور کے نصب العین کے حوالے سے تشریح کی جائے، جیسے کہ ارسطو نے کی ہے، تو یہ عمل ارتقا کی غائتی تشریح کہلائے گی۔ لیکن اگر ہم عمل ارتقا کی گذشتہ علتوں کے حوالے سے اس کی تشریح کریں تو یہ میکانکی تشریح کہلائے گی۔ ڈارون (Darwin) اور لامارک (Lamark) نے ارتقا کے بارے میں جو نظریات پیش کیے انھیں ساری دنیا میں قبول عام

حاصل ہوا۔ مگر یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے جبری (Deterministic) ہیں اور اس وجہ سے برگساں انھیں ہدفِ تنقید بناتا ہے۔

ارتقا کے میکانکی نظریے کی ایک شکل وہ ہے جو ڈارون نے پیش کی تھی۔ ڈارون کہتا ہے کہ انواع (Species) کے اندر جو تغیرات رونما ہوتے ہیں وہ اتفاقیہ طور پر از خود رونما ہو جاتے ہیں۔ اور ان تغیرات میں سے صرف وہی قائم رہتے ہیں جو ماحول کے ساتھ بہترین مطابقت اختیار کر لیں۔ 'وقوع بلا علت' ڈارون کے نظریہ کی روح ہے۔ اس کے نزدیک حیوانی اور نباتی زندگی کا نقطۂ آغاز مشترک ہے جہاں سے حیات مختلف سمتوں میں ارتقا کرتی چلی گئی۔ حیات کو شاہراہ ارتقا پر ہر دم گامزن رکھنے والا اصول ڈارون کے نزدیک 'بقائے اصلح' (Survival of the Fittest) ہے اور سارا ہنگامہ وجود اتفاقی اور حادثاتی ہے جس کے اندر کسی مقصدیت، مشیت یا منصوبہ بندی کا سراغ نہیں لگایا جا سکتا۔ لا مارک (Lamark) کہتا ہے کہ ارتقائی عمل کا سارا دارومدار ماحول سے مطابقت (Adaptation to the Environment) پر ہے۔ ماحول اور طبعی حالات و ظروف کی تبدیلی کی وجہ سے انواع اپنے اندر مناسب تغیرات پیدا کر لیتی ہیں تا کہ وہ خود کو ان کے ساتھ متوافق کر سکیں۔ ان تغیرات میں سے صرف وہی باقی رہتے ہیں جو تطابق و توافق کی ضرورت کو احسن طریقے سے پورا کرنے کے اہل ہوں، دیگر تغیرات بتدریج معدوم ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ڈارون اور لا مارک کے نظریات اصولی طور پر ارتقا کو میکانکی قرار دیتے ہیں۔

برگساں ارتقا کے ان میکانکی نظریوں پر شدید تنقید کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عضویہ بظاہر مشین کی طرح لگتا ہے۔ مگر در حقیقت یہ مشین سے بہت مختلف ہے۔ اگر ایک نصف دائرے کو چھوٹے چھوٹے متعدد ٹکڑوں میں تبدیل کر دیا جائے تو بلا شبہ اس سے ایک سیدھے خط کا تاثر ملے گا مگر در حقیقت یہ خط مستقیم نہیں کہلائے گا۔ اسی طرح عضویہ کے مختلف وظائف مشینی انداز میں جاری رہتے ہیں لیکن اس سے عضویہ مشین نہیں بن جاتا۔ حیات کی نوعیت اتنی عمیق ہے کہ مشین کا مفروضہ اس کی تشریح سے قاصر ہے۔ اگر عضویہ کو ایک مادّی مشین سمجھا جائے تو اس امر کی تشریح ہم کیوں کر کریں گے کہ یکساں ساخت کے عضویے مخالف سمتوں میں کیسے ارتقا کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ آنکھ کی ساخت کے ارتقا کے مختلف مراحل ارتقا کی مختلف سمتوں کی شہادت فراہم کرتے ہیں۔ اس سے قبل کہ آنکھ مکمل طور پر وجود پذیر ہو سکے، ریڑھ کی ہڈی والے حشرات الارض اور

حیوانات کا ارتقا مختلف سمتوں میں بٹ گیا جبکہ میکانکی علتوں کو تو یکساں معلولات پیدا کرنا چاہییں تھے۔ اس مقام پر میکانکی مادیت کا سقیم و ناقص ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اگر ماحول سے مطابقت پذیری کو بھی ہم ارتقا کی قوت محرکہ تسلیم کر لیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ عضویہ ایک نہایت نازک اور حساس مشین ہے۔ اس مشین کے اندر خارجی ماحول کے تغیرات کے اعتبار سے از خود تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔ یعنی عضویہ از خود اپنے آپ کو ماحول کی تبدیلیوں کے مطابق ڈھالتا رہتا ہے۔ چنانچہ اس کی بقا ماحول کے ساتھ 'مطابقت پذیری' سے مشروط ہے۔ وہ عضویے جو ماحول کے ساتھ تطابق و توافق اختیار نہیں کر سکتے وہ 'جہد للبقا' (Struggle for Existence) کی دوڑ میں پیچھے رہ جاتے ہیں اور بالآخر فنا ہو جاتے ہیں۔ اس کی مثال یہ دی جاتی ہے کہ قدیم زمانے میں بڑے بڑے عفریت نما جانور (مثلاً ڈینوسارس یا میمتھ) ہوا کرتے تھے جنھیں ٹنوں کے حساب سے روزانہ غذا درکار ہوتی تھی۔ جب تک ان کی غذائی ضروریات پوری ہوتی رہیں وہ کرۂ ارض پر موجود رہے۔ مگر جب حالات و ظروف بدلے تو وہ اپنے اندر ان تغیرات کے اعتبار سے عضویاتی تبدیلیاں نہ پیدا کر سکے۔ چنانچہ ان کی نسلیں صفحہ ہستی سے مٹ گئیں۔ اس کے برعکس وہ انواع جنھوں نے ماحول کے ساتھ مطابقت اختیار کی، باقی رہیں۔ برگساں یہاں یہ سوال اٹھاتا ہے کہ اگر میکانکی مادیت کے اس نقطہ نظر کو درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر ارتقا کا عمل ماضی میں ہی کیوں نہ رک گیا۔ ماضی میں ہمیں ایسی متعدد انواع ملتی ہیں جنھوں نے ماحول کے ساتھ بہترین اور مثالی مطابقت حاصل کر لی تھی چنانچہ ارتقائی عمل وہاں ہی کیوں نہ رک گیا؟ کیوں یہ آگے بڑھتا رہا تا آنکہ ایک ایسی مخلوق یعنی بنی نوع انسان، وجود میں آئی جو کہ عضویاتی لحاظ سے ہرگز اپنے ماحول سے مطابقت نہیں رکھتی تھی۔ بندر کو صرف چند ایک بیماریاں لاحق ہوتی ہیں جب کہ انسان کو لاتعداد امراض لاحق ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ اسی طرح انسان کا عرصۂ حیات مختصر ہے جبکہ ہاتھی اس کی نسبت زیادہ طویل العمر ہوتا ہے۔ چیتا موسموں کی استبداد سے بچنے کے لیے نہایت عمدہ قسم کی کھال رکھتا ہے اور حصول غذا یا اپنے دفاع کے لیے پنجے اور ناخن رکھتا ہے۔ اگر ہم ماضی کے جھروکوں میں جھانکیں تو ہمیں ایسی کئی انواع نظر آئیں گی جو ہر اعتبار سے ماحول کے ساتھ مطابقت اختیار کر چکی تھیں، تو پھر کیا ضرورت تھی کہ انسان جیسی کمزور مخلوق پیدا کی جاتی؟ انسانی بچہ تو اتنا بے بس اور کمزور ہوتا ہے کہ اسے لمبے عرصے تک نگہداشت اور

تحفظ کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب تک انسان دوسرے جانوروں کی کھالیں استعمال نہ کرے سرد موسم کی شدت کو برداشت نہیں کر سکتا۔ اس کا جسمانی نظام اتنا نازک ہے کہ وہ غذا جسے جانور نہایت آسانی سے ہضم کر لیتے ہیں اگر اسے کھلا دی جائے تو یہ نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اگر ماحول سے تطابق وتوافق ہی ارتقا کا محرک ہے تو ارتقا کا عمل ہاتھی پر کیوں نہ ٹھہر گیا، بندر پر کیوں نہ رک گیا؟ یہ کیوں آگے ہی آگے بڑھتا گیا حتیٰ کہ انسان جیسی مخلوق منصۂ شہود پر آئی جو کہ ماحول کے ساتھ بجائے تطابق وتوافق رکھنے کے بالکل ہی عدم مطابقت اور عدم تسویہ کا شکار ہے؟ یہ وہ سوال ہے جس کا جواب میکانکی مادیت کے حامی نہیں دے سکے!

ارتقا کے غائتی اور میکانکی نظریات کی تنقید اور تردید ہمیں لازمی طور پر اس نتیجے پر پہنچاتی ہے کہ ارتقا دراصل ایک ایسی قوت کا مظہر ہے جو کہ محض اس امر پر قناعت نہیں کرتی کہ اس کی مخلوقات نے ماحول سے مطابقت کے ذریعے کسی حد تک تحفظ حاصل کر لیا ہے، بلکہ حیات کی نت نئی صورتیں تراشنے کی تگ وتاز میں خطرناک ترین اور پیچیدہ ترین راہوں پر محوسفر رہتی ہے۔ اس قوت محرکہ کو اصطلاح میں حیاتی لہر یا جوشِ حیات (Elan Vital) کہا جاتا ہے۔ یہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے نہ میکانکی ہے اور نہ ہی غائتی۔ اس حقیقت کی مزید تشریح وتوضیح مندرجہ ذیل مشاہدات سے ہوتی ہے:

> ایک زندہ عضویہ کے کردار کی میکانکی طور پر تشریح نہیں ہو سکتی۔ مشین اور عضویہ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عضویہ جہاں اپنا تحفظ خود کرتا ہے وہیں اس کے اندر اپنے آپ کو باقی رکھنے کا رجحان بھی ہوتا ہے۔ کسی جگہ دو مشینیں پڑی ہوں تو وہ صدیوں تک اسی حالت میں پڑی رہیں گی۔ لیکن اگر دو عضویے (نر اور مادہ) کسی جگہ موجود ہوں تو وہ اپنے جیسے کئی عضویوں کو جنم دے کر اپنی نسل کو پھیلا دیں گے۔ مزید برآں اگر عضویہ کو چوٹ یا زخم آ جائے تو اس کے اندمال کا عمل از خود اس کے اندر سے شروع ہو جائے گا۔ اگر آپ کیکڑے (Crab) کی ایک ٹانگ توڑ دیں تو یہ از خود نئی ٹانگ پیدا کر لے گا۔ انسان آج تک کوئی ایسی مشین نہیں بنا سکا جو از خود اپنے ''زخموں'' کا اندمال کر سکے یا کسی ٹوٹے ہوئے پرزے کی جگہ نیا پرزہ تخلیق کر سکے۔ مزید برآں اگر ایک زندہ عضویہ کو نامساعد حالات اور ناموافق ماحول میں رکھ دیا جائے تو یہ سب سے پہلے تو اپنے اندر بعض ایسی تبدیلیاں پیدا کرنا شروع کر دے گا جن سے کہ اسے اس ماحول کے ساتھ مطابقت پذیری میں سہولت ہو اور اس کے بعد وہ اپنے ماحول اور حالات کے اندر بعض معروضی

تغیرات پیدا کرنے کی کوشش کرے گا جن کی بنا پر ماحول کی ناسازگاری کا خاتمہ ہو سکے۔ اگر آپ ''اینٹینیولیریا'' (Antennularia) نامی ایک آبی پودے (Hydriod Plant) کو اس کی اس سطح سے اکھاڑ لیں جس کے ساتھ کہ وہ چپکا ہوا تھا اور اسے ہوا میں معلق کر دیں تو یہ فوراً اپنی ساخت کے اندر تبدیلیاں پیدا کرنی شروع کر دے گا۔ اس کی لمبی لمبی جڑیں ریشوں کی صورت میں بڑھنا شروع ہو جائیں گی تا کہ ارد گرد کوئی ایسی سطح میسر آ جائے جس کے ساتھ وہ چپک سکیں۔ اس کے علاوہ سامن (Salmon) مچھلی کے طرز عمل پر غور کیجیے جو کہ مناسب جگہ پر انڈے دینے کے لیے بہاؤ کے مخالف تیرتی اور بے شمار رکاوٹوں کو عبور کرتی چلی جاتی ہے۔ یہ کیوں نہیں بہاؤ کے ساتھ بہتی؟ کیوں مزاحمتوں سے ٹکراتی ہے؟ ان سوالوں کے جواب میں صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ کوئی قوت اسے ایسا کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ برگساں کے خیال میں زندہ عضویوں کے تجزیاتی مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ایک لاشعوری قوت ہے جو کہ تمام عضویوں کو ارتقا کے راستے پر آگے دھکیل رہی ہے لیکن یہ ارتقا نہ تو میکانکی ہے اور نہ ہی غائی، بلکہ سراسر تخلیقی ہے۔ اس لاشعوری قوت کو برگساں حیاتی لہر (Elan Vital) کہتا ہے۔ ارتقا کا عمل پر اسرار انداز میں شروع ہوتا ہے اور پھر اقلیم نباتات اور اقلیم حیوانات میں منقسم ہو جاتا ہے۔ ایک سمت تو وہ ہے جو کیڑے مکوڑوں (Insects) بالخصوص (Hymenopters) پر منتج ہوتی ہے اور دوسری سمت میں ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں (Vertebrate) نے سفر ارتقا جاری رکھا جو کہ بالآخر انسان پر آ پہنچا۔ برگساں کے نزدیک کیڑے مکوڑوں (Hymenopters) کا راہنما اصول جبلت ہے اور ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں عقل نے جڑیں پکڑ کر ترقی کرنی شروع کر دی۔ لیکن جبلت اور عقل دونوں حیاتی لہر کے ہی آفریدہ ہیں جو کہ ایک ایسی توانائی ہے جسے ہم تاریخ کائنات کی اساس قرار دے سکتے ہیں۔ (جبلت اور عقل سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے)۔

حیاتی لہر (Elan Vital):

'حیاتی لہر' جسے بسا اوقات 'جوشِ حیات' کا نام بھی دیا جاتا ہے، برگساں کا مرکزی اور نہایت اہم نظریہ ہے۔ اپنی کتاب 'تخلیقی ارتقاء' کے شروع میں ہی برگساں ڈیکارٹ کی طرح اپنے شعور کو نقطۂ آغاز بناتا ہے۔ انسان جتنا قریبی اور محکم علم خود اپنی ذات کے بارے میں رکھتا ہے اور کسی شے

کے بارے میں نہیں رکھتا۔ برگساں کہتا ہے:

وہ وجود جس کو ہم نہایت حتمی طور پر جانتے ہیں، یقیناً ہمارا اپنا ہے کیونکہ دیگر ہر شے کے بارے میں ہمارے جو تصورات ہوں گے، وہ خارجی اور سطحی کہلائیں گے۔ لیکن خود اپنی ذات کے بارے میں ہمارا ادراک داخلی اور بہت یقینی ہوتا ہے۔[۲]

آیئے اب دیکھتے ہیں کہ شعور کی ماہیئت کیا ہے؟ بادی النظر میں یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کہ ہماری شعوری زندگی متعدد و مختلف کیفیات سے عبارت ہو۔ ان کیفیات کو ہم منفرد و منفصل اکائیاں سمجھتے ہیں۔ ان شعوری کیفیات کی تشریح کرتے ہوئے برگساں لکھتا ہے:

جب میں اپنے شعور کا تجزیہ کرتا ہوں تو مجھے پتہ چلتا ہے کہ میں ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہوتا ہوں۔ مجھے اپنے سرد یا گرم ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ میں خوش ہوں یا غمگین ہوں۔ میں مصروف کار ہوں یا فارغ بیٹھا ہوں۔ میں یا تو اس شے کے بارے میں سوچتا ہوں جو میرے سامنے ہے، یا کسی اور شئے کے بارے میں غور و تامل کرتا ہوں۔ تحسسات، احساسات، ارادے، تصورات وہ تغیرات ہیں جن میں میرا وجود منقسم ہے اور جو باری باری میرے وجود کو اپنا اپنا رنگ دیتے رہتے ہیں۔ اس لیے میں بغیر تھمے بدلتا رہتا ہوں۔ لیکن یہ کہنا کافی نہیں۔ تغیر اس سے کہیں زیادہ ہے جتنا کہ ہم اسے سمجھتے ہیں۔[۳]

مندرجہ بالا بیان سے ہمیں یہ تاثر ملتا ہے کہ ذہنی کیفیات جن میں میری شعوری زندگی منقسم ہے، یکے بعد دیگرے سامنے آتی ہیں اور پھر معدوم ہو جاتی ہیں۔ خوشی کی کیفیت کچھ دیر کے لیے قائم رہتی ہے، پھر یہ ہٹ جاتی ہے اور اس کی جگہ کوئی اور کیفیت لے لیتی ہے۔ ہم شعوری کیفیات کے سلسلے کو مالا کے دانوں کی طرح سمجھتے ہیں۔ ایک کیفیت مالا کے ایک دانے کی طرح ہے جسے پیچھے ہٹا کر دوسری کیفیت کو آگے لایا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ایک شعوری کیفیت جب تک کہ ہمارے دائرۂ شعور میں رہتی ہے، اپنی عینیت برقرار رکھتی ہے اور ساکت و صامت قائم رہتی ہے۔ پھر آنکھ جھپکتے ہی یہ غائب ہو جاتی اور اس کی جگہ کوئی دوسری کیفیت آ جاتی ہے۔ یہ تاثر سراسر غلط اور گمراہ کن ہے۔ کیفیات اس وقت بھی تبدیلی کے عمل سے گذر رہی ہوتی ہیں جب کہ ہم انھیں ساکت و صامت سمجھتے ہیں۔ ایک کیفیت ہمارے دائرۂ شعور میں یکدم آ کر یکدم غائب نہیں ہو جاتی، بلکہ ایک کیفیت بتدریج ابھرتی ہے۔ جیسے شب تاریک کی کوکھ سے صبح طلوع ہوتی ہے اور بتدریج معدوم ہوتی ہوئی دوسری کیفیت کو اپنی جگہ دے دیتی ہے۔ جیسے کہ روز

روشن بتدریج شب کی ظلمتوں میں تحلیل ہو جاتا ہے۔ کوئی بھی کیفیت خواہ وہ کتنی ہی لمحاتی کیوں نہ ہو، نہ یکلخت ابھرتی ہے، نہ یکلخت معدوم ہوتی ہے اور نہ ہی کچھ عرصہ کے لیے (وہ عرصہ خواہ کتنا ہی مختصر کیوں نہ) اپنی عینیت برقرار رکھ سکتی ہے۔ یہ اس وقت بھی تبدیلی کے عمل میں سے گذر رہی ہوتی ہے جبکہ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ غیر مبدل طور پر قائم ہے۔ چنانچہ شعوری کیفیات کو مالا کے دانوں اور انا ذات (Ego) کو دھاگے سے تشبیہ دینا غلط ہے۔ برگساں کہتا ہے:

> اندرونی حالتوں میں سے سب سے زیادہ محکم، یعنی غیر متحرک شے کے بصری ادراک کو لیجیے۔ یہ ممکن ہے کہ شے وہی شے رہے، ہوسکتا ہے کہ میں اسے ایک ہی زاویے سے اور ایک ہی روشنی میں دیکھوں، تاہم اس کا وہ نظارہ جو میں اس وقت (اس لمحے میں) کر رہا ہوں، اس نظارے سے مختلف ہے، جو میں نے ابھی ابھی (اب سے پہلے لمحے میں) کیا ہے، حالانکہ پہلا نظارہ دوسرے سے صرف ایک لمحہ پرانا ہے۔ یہاں میرا حافظہ برابر کارفرما ہے، جو ماضی کے کچھ حصے کو حال میں لے آتا ہے۔ میری ذہنی حالت، جیسے جیسے وہ زمانے کی شاہراہ پر آگے بڑھتی ہے اس مدت کے ساتھ ابھرتی اور پھیلتی چلی جاتی ہے جس کا ذخیرہ وہ جمع کرتی ہے۔ خارجی اشیا سے متعلق ہمارے ادراک کا یہ معاملہ ہے تو اسے ہماری داخلی حالتوں یعنی ہماری خواہشوں، ہمارے ہیجانوں، ہمارے ارادوں وغیرہ کے متعلق اور بھی زیادہ صحیح ہونا چاہیے۔ چنانچہ نتیجہ یہ نکلا کہ ہم بغیر رکے بدلتے رہتے ہیں اور خود حالت، بھی تغیر کے سوا کچھ اور نہیں۔ کوئی احساس، کوئی تصور، کوئی ارادہ ایسا نہیں جو ہر لحظہ تبدیل نہ ہو رہا ہو۔ اگر کوئی ذہنی حالت بدلنا بند کر دیتی ہے تو اس کی مدت کا بہاؤ بھی بند ہو جاتا ہے۔[۲]

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ہم شعوری زندگی کو مختلف آنات و کیفیات میں تقسیم نہیں کر سکتے۔ نہ شعوری کیفیات مالا کے دانوں کی طرح ہیں اور نہ ہی کوئی غیر مبدل اور غیر تغیر پذیر ایغو (Ego) موجود ہے جس نے کہ ان کیفیات کو ایک سلسلے میں پرویا ہوا ہے۔ ہر شعوری کیفیت ہر لمحہ متغیر رہتی ہے۔ بلکہ ایک لمحے کے اندر بھی اس کی تغیر پذیری جاری رہتی ہے۔ اسی طرح جب ہم اپنے اندر جھانکتے ہیں تو کوئی ایسی 'انا' یا 'ایغو' نہیں ملتی جو تغیرات و تبدلات کے سیلاب میں غیر متاثر سنگ گراں کی طرح قائم و دائم ہے۔ ایک ذہنی حالت سے دوسری ذہنی حالت میں منتقل ہونے کا مطلب ہے کہ ان کے مابین بھی ایک ذہنی حالت ہی ہے۔ چنانچہ دراصل دو ذہنی کیفیات باہمہ گر

منفصل نہیں، بلکہ ہم اپنی دلچسپی کے حوالے سے انھیں مختلف قرار دیتے ہیں۔اسی طرح ہم خارجی دنیا کے موجودات کو بھی دائمی سمجھنے لگتے ہیں اور ان کے اندر وقوع پذیر ہونے والے عمل تغیر سے صرف نظر کر لیتے ہیں۔ خارجی ماحول کو ہم ایک جیسا ہی سمجھتے رہتے ہیں تا آنکہ کوئی بڑی تبدیلی رونما نہ ہو جائے۔تبدیلیاں تو رکتی ہی نہیں، نہ خارجی ماحول میں اور نہ ہی ہماری اپنی شعوری زندگی کے اندر! ہمیں جو چیز یکسانیت کا احساس دلاتی ہے۔ وہ ہمارا حافظہ (Memory) ہے۔ حافظہ ہمیں بتاتا ہے یہ شے وہی ہے جو کل تھی۔ اس طرح ہم کل سے آج تک اس شے کے اندر ہونے والی تبدیلیوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو نہ مستقل اشیا موجود ہیں اور نہ ہی ہماری ذات یا ایغو کا کوئی وجود ہے۔ خارجی اشیا اور خود ہمارا اپنا وجود تغیر کی بنا پر قائم ہے۔ اصل حقیقت تغیر کی ہے۔کوئی شے اور کوئی ذات ایسی موجود نہیں ہے کہ جس میں تغیر خارج سے نفوذ کرتا ہو۔اشیا دراصل تغیر ہیں۔اسی طرح ہمارا وجود، ہماری ہستی اور ہماری حیات تغیر کا ہی دوسرا نام ہے۔

برگساں کہتا ہے:

> اگر ہمارا وجود ایسی علیحدہ علیحدہ حالتوں سے مل کر بنا ہوتا جن کے اتحاد کی ذمہ دار ایک بے حس ''ایغو'' ہوتی تو ہمارے لیے مدت (Duration) کا کہیں نام و نشان بھی نہ ہوتا۔ کیونکہ وہ 'ایغو' جو تبدیل نہ ہو، قائم بھی نہیں رہتی ہے اور اس نفسیاتی کیفیت کو بھی قیام حاصل نہ ہوسکتا، جو اس وقت تک ایک ہی حالت میں رہتی ہے جب تک کہ اس کے بعد آنے والی حالت اس کی جگہ نہ لے لے۔[۵]

ہم کتنی ہی کوشش کریں، خارجی دنیا میں اشیا کی ایسی اساس کو ڈھونڈنے میں کامیاب نہیں ہوسکتے جو غیر تغیر پذیر ہو۔ اصل حقیقت تغیر اور تکوین (Becoming) کی ہے جس کا بہترین تجربہ خود ہم اپنی زندگی میں کرتے ہیں۔ حیات بھی تغیر ہے لیکن یہ خارجی مادّی دنیا کے تغیر کی متخالف سمت میں رواں دواں ہے جسے کہ قدم قدم پر رکاوٹوں اور مزاحمتوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔اوپر ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ حیات کا ارتقا نہ تو میکانکی ہے اور نہ ہی غائی، بلکہ یہ سراسر تخلیقی ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ اس حیاتی لہر کی نوعیت کیا ہے؟

حیات کا مظہر عضویہ ہے! عضویہ کیا ہے؟ کیا ایک عضویہ کی ابتدا اور انتہا ہے؟ ہم کہیں گے

کہ یقیناً ہے۔ آفرینش ایک عضویہ کی ابتداء ہے اور اس کی ہلاکت یا موت اس کی انتہاء! لیکن پھر یہ سوال ابھرتا ہے کہ کیا یہ ابتدا اور انتہاء، اس عضویہ کی مطلق (Absolute) ابتدا اور انتہا ہیں؟ ہم کہیں گے کہ نہیں وہ عضویہ اپنی آفرینش سے پہلے اپنے والدین کے جنین (Genes) کی صورت میں موجود تھا۔ اسی طرح اس کی موت مطلق موت نہیں کیونکہ اس نے مرنے سے قبل اپنی نسل کو جنم دے دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک فرد اور اس کی نسل کے مابین فرق و امتیاز ظاہری اور فروعی ہے۔ دراصل ایک ہی حیاتی رو ہے جو کہ ایک فرد اپنے والدین سے وصول کرتا ہے اور پھر اسے اپنی نسل کو منتقل کر کے خود معدوم ہو جاتا ہے۔ اگر خالص حیاتیاتی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو حیاتیاتی تسلسل کا انقطاع کہیں نہیں ہوتا۔ ایک فرد اپنے آبا و اجداد ہی کی میراثِ حیات کا امین ہوتا ہے۔ اگر آج ہم ماضیٔ بعید کے دھندلکوں میں جھانکیں تو ہمیں محسوس ہوگا کہ ہم ابتدائی عہد کے انسان کے ساتھ مربوط و مستحکم ہیں۔ غار کے دور کا انسان آج بھی ہمارے اندر زندہ ہے۔ بلکہ ابتدائی عہد سے بھی پیچھے دیکھیں تو ہمیں تمام انواع حیوانات و نباتات مربوط محسوس ہوں گی۔ ایک ہی حیاتی لہر مختلف انواع و افراد میں سفر کرتی ہوئی آج کے انسان تک پہنچی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ اس کی مثال ایسے ہے جیسے کسی ایک مرکز سے دنیاؤں، حیات اور مادے کو اس طرح باہر پھینکا گیا ہے جیسے وسیع پیمانہ پر چراغاں میں آتش بازی کو پھینکا گیا ہو کہ اس کے پھٹنے والے مواد نے کئی سمتوں میں پھول جھڑیاں اور روشنیاں بکھیر دی ہوں۔ لیکن حیاتی لہر کوئی ٹھوس اور مادی شے نہیں۔ اس نے کسی مرکز سے سفر شروع کیا اور کئی سمتوں میں ارتقا پذیر ہوئی۔ نباتات اور حیوانات کی اقالیم میں لاتعداد انواع اور افراد کی صورت میں جلوہ گر ہوئی۔ ایک ہی حیاتی لہر ہے جو کہ درختوں پودوں اور بیلوں کے اندر ہے اور کیڑے مکوڑوں، پرندوں اور حیوانوں کے اندر ہے۔ افراد ان گنت ہیں۔ انواع لاتعداد ہیں۔ مگر حیاتی لہر ایک ہی ہے اور وہ بھی غیر منقطع۔ بغیر رکے یہ آگے ہی آگے بڑھتی جا رہی ہے۔ عضویہ اس کا آلہ کار ہے یا ایک ایسی شاہراہ ہے جس پر کہ سیلان حیات اپنا سفر جاری رکھتا ہے۔ شجرِ حیات ایک ہی ہے مگر اس کی ٹہنیاں پتے اور پھل پھول کثیر و متنوع ہیں۔ یہ حیاتی لہر کیا ہے؟ یہ تغیر ہے، تبدیلی ہے، تکوین ہے! یہ بغیر تھمے آگے اور آگے ہی بڑھتے جانے کا نام ہے۔ اس کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ کوئی انتہا! یہ حرکت و تغیر میکانکی یا غائی نہیں۔ یہ ارادۂ حیات کی آزاد کارفرمائی ہے۔ ارتقا تخلیقی ہے جبری نہیں۔ خود حیات کو علم نہیں کہ کل کیا ہونا ہے۔ اس کے سامنے کوئی نصب

العین نہیں، آدرش نہیں، منزل نہیں۔ یہ ایک ترنگ ہے، ایک جوش ہے، ولولہ ہے کہ حیات کی جدید سے جدید تر اور اعلیٰ سے اعلیٰ صورت پیش کی جائے۔ چنانچہ اسی جذبے کے تحت حیات خطرناک سے خطرناک اقدام سے بھی گریز نہیں کرتی۔ حیاتی لہر ایک غیر تقسیم پذیر آزاد اور خلاق فعلیت ہے جو کہ فضاؤں میں اڑنے والے پرندوں، سمندروں میں رہنے والی مچھلیوں، بلوں کے اندر رینگنے والے کیڑوں مکوڑوں، سطحِ ارض پر گھومنے پھرنے والے جانوروں اور کرۂ ارض کے تمام گوشوں پر حکمران انسانوں کے اندر یکساں طور پر جاری و ساری ہے۔[6] برگساں حیات اور ارادۂ حیات کو اولیت دیتا ہے۔ جسم اور اعضا و جوارح محض اس کے آلات و وسائل ہیں۔ پرندوں نے پر اور درندوں نے پنجے حاصل کیے تو اس لیے کہ وہ مادّی ماحول سے نبرد آزما ہو سکیں۔ پس پتہ چلا کہ ''دنیا ایک ایسے خلقی اصول کی تجسیم (Embodiment) ہے جو وجود میں آتے ہی ارتقا پذیر کائنات کی تخلیق کرنے لگتا ہے اور کرتا چلا جاتا ہے۔''[7] ایسے فلسفی جو حیات کو کائنات کی اساس قرار دیں اصطلاح میں حیات پسند (Vitalist) کہلاتے ہیں۔ حیات چونکہ اپنا اظہار ایک مشیت یا ارادے (Will) کی صورت میں کرتی ہے، اس لیے انھیں ارادیت پسند (Voluntarist) بھی کہا جا سکتا ہے۔ مثلاً شوپنہار کائنات کا اساسی اصول 'ارادۂ حیات' (Will to Live) کو قرار دیتا ہے اس کی کتاب کا نام ہی The World as Will & Idea ہے۔ یہی ارادۂ حیات نٹشے کے فلسفے میں ارادۂ اقتدار (Will to Power) کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔

جبلت اور عقل (Instinct and Intelligence):

حیاتی لہر کے طول طویل سفر کی داستان ہزاروں صدیوں اور قرنوں پر پھیلی ہوئی ہے۔ سب سے پہلے اس کی خلاقیت کا اظہار نباتات میں ہوا۔ پودے اور درخت زمین سے پیوستہ تھے اور جڑوں اور پتوں سے توانائی کو حاصل کر کے تنے میں ذخیرہ کرتے جاتے تھے۔ اس کے بعد حیاتی لہر نے حیوانی عضویہ کو ایک نمونہ تخلیق کی حیثیت سے پیش کیا۔ حیوانی عضویہ نے توانائی کو بجائے ذخیرہ کرنے کے سعی و جہد اور مختلف النوع فعلیتوں میں صرف کرنا شروع کر دیا۔ پھر حیوانوں کی شاہراہِ ارتقا بھی دو سمتوں میں منقسم ہو گئی۔ ایک سمت میں کیڑے مکوڑے رینگنے لگے جنھیں کہ ہم جبلت کی مخلوق کہہ سکتے ہیں۔ دوسری سمت میں ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں نے اپنا سفر ارتقا

جاری رکھا۔ ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں (Vertebrates) میں عقل کی نمو ہوئی اور ان کے مدارج ارتقا کی مناسبت سے یہ بھی ترقی کرتی چلی گئی۔

نباتی سطح پر سعی و جہد اور تگ و تاز کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ زمین سے پیوستگی کی بنا پر درخت اور پودے گھوم پھر نہیں سکتے تھے۔ اس لیے وہ ایک جگہ ہی قائم رہے اور ان کی غذا کا سامان اس طرح فراہم کیا گیا کہ انھیں تلاش رزق کی مشقت نہ اٹھانا پڑے۔ وہ زمین اور سورج سے توانائی حاصل کر لیتے، لیکن حیوانی سطح پر حیاتی لہر متحرک ہوگئی اور اس کی زمین سے پیوستگی ختم ہوگئی۔ حیوانی عضویہ کے لیے اب یہ ضروری ہوگیا کہ اسے اپنے ماحول سے آگہی حاصل ہو۔ چنانچہ عضویہ میں شعور کی شمع جلنے لگی اور اس کی روشنی میں عضویہ کو پتہ چلا کہ اس کے ماحول میں کہاں کہاں خطرات ہیں جن سے کہ اپنا بچاؤ کیا جائے اور کہاں کہاں سامان خورد و نوش ہے کہ اس کا حصول کیا جائے۔ شعور اور سعی و جہد لازم و ملزم ہیں۔ جہد للبقاء کی پہلی شرط شعور ہے۔ چنانچہ حیاتی لہر نے شعور کی دو قسموں کو تخلیق کیا۔ ایک جبلت جس کا بہترین مظہر چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں ہیں، اور دوسرے عقل جو کہ ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کا مابہ الامتیاز ہے اور جس کا نقطۂ عروج ذہنِ انسانی ہے۔

جبلت کو برگساں ایسی صلاحیت یا قابلیت قرار دیتا ہے جو منظم آلات (Organized Instruments) کو استعمال کرتی ہے۔ منظم آلات سے اس کی مراد عضویاتی اور جسمانی آلات ہیں۔ جبلت کے عمل میں تفکر کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ کیڑے مکوڑے اور حشرات الارض مخلوقاتِ جبلت ہوتے ہیں۔ چیونٹی یا شہد کی مکھی سوچنے کی صلاحیت سے عاری ہے، تاہم اس کی حسی قوت انتہائی تیز ہے۔

عقل ایسی صلاحیت ہے جو غیر منظم آلات (Un-organized Instruments) استعمال کرتی ہے۔ غیر منظم آلات سے برگساں کی مراد ایسے آلات اور اوزار وغیرہ ہیں جو کہ غیر منظم مادّہ سے بنائے گئے ہوں۔ عقل کا واحد مقصد یہ ہے کہ عمل کو آسان اور ممکن بنائے۔ اسی وجہ سے بعض حقائق کا فہم عقل کے حیطۂ کار سے خارج ہو جاتا ہے۔ عقل کی عملی نوعیت اس پر بہت سی حدود و قیود عائد کر دیتی ہے۔ مثال کے طور پر عقل مسلسل حرکت کا ادراک نہیں کر سکتی اور اسے ساکن و صامت اجزا کے ایک سلسلے میں بدل دیتی ہے۔ عقل کی تخلیق کا مقصد وحید یہی ہے کہ یہ عملی زندگی کے تقاضے پورے کر سکے چنانچہ بہ اعتبار ساخت یہ اس کی اہل نہیں کہ حیات کی داخلی حقیقت اور ارتقا

کے دورانِ محض (Pure Duration) کی ماہیت کو سمجھ سکے۔ چنانچہ کائنات کی جو تصویر یہ پیش کرتی ہے جس میں اشیا جامد اور مستقل و منفرد حیثیت کی حامل ہیں اگر چہ کسی حد تک مفید ہے، تاہم یہ سرتاسر غلط تصویر ہے۔

عقل نے کائنات کی جو تصویر پیش کی اس کی رو سے کائنات ٹھوس اشیا کا مجموعہ ہے جو کہ مکان (Space) کے اندر واقع ہیں۔ برگساں کہتا ہے کہ عقل دائمی حرکت میں سے ٹھوس اور مادّی اشیا یوں تراش لیتی ہے جیسا کہ ہمارا تخیل آوارہ بادلوں کی بدلتی ہوئی صورتوں میں سے جانوروں اور درندوں کی شکلیں تراش لیتا ہے۔ اگر ہم کائنات کو ویسے ہی سمجھیں جیسے کہ یہ فی نفسہٖ ہے تو ہمارے لیے اس میں زندگی بسر کرنا مشکل ہو جائے گا۔ چنانچہ عقل حقیقت کے بہتے ہوئے دھارے کو کاٹتی ہے اور اس میں مادّی اشیا کو تراش لیتی ہے۔ یہ مادّی اشیا ٹھوس اور غیر متحرک ہونے کے باعث قابلِ فہم ہوتی ہیں اور اسی بنا پر عمل ممکن بن جاتا ہے۔ ٹھوس، جامد، غیر متحرک اور باہمدگر منفصل اشیا کی یہ کائناتی تصویر بلاشبہ عملی طور پر نہایت مفید ہے، تاہم یہ غلط اور غیر حقیقی ہے۔ اگر ہم اس کو حقیقی جان لیں تو اس سے بہت سے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ جوڈ اس امر کی تشریح کرتے ہوئے رقمطراز ہے:

> حرکت کے معاملے میں عقل کا حقیقت سے یہ ساز باز حیرت انگیز نتائج پیدا کرتا ہے۔ عقل نے جس تصورِ حرکت کو جنم دیا ہے، اس کے پیدا کردہ تناقضات سے فلسفے کا دامن بھرا ہوا ہے۔ قدیم یونانی فلسفی زینو نے کہا ہے ایک ایسے تیر کا تصور کیجیے جو کمان سے نکل کر حالت پرواز میں ہو، یہ ظاہر کرنا قطعی آسان ہے کہ تیر کی حرکت محض ایک التباس ہے کیونکہ پرواز کے کسی ایک مخصوص لمحے یا نقطے پر آپ تیر کے مقام کا تصور کریں تو صرف دو صورتیں ممکن ہیں یا تو وہ جہاں کا تہاں ہوگا یا وہاں ہوگا جہاں وہ موجود نہیں۔ اگر وہ جہاں کا تہاں ہے تو گویا حرکت میں نہیں۔ ورنہ بصورت دیگر اس کی 'وہیں' موجودگی ناممکن تھی۔ اب رہی دوسری صورت تو اس کا وہاں موجود ہونا جہاں فی الحقیقت وہ موجود نہیں، ناممکن ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تیر اس لمحے حرکت میں نہیں ہے۔ بعینہٖ کسی دوسرے لمحے میں بھی تیر حرکت نہیں کرتا، نتیجہ یہ نکلا کہ تیر سرے سے حرکت ہی نہیں کرتا ...... ایسے نتائج کی بناء پر بعض فلسفیوں نے یہ عقیدہ قائم کر لیا کہ حرکت، تغیر اور زمان غیر حقیقی ہیں۔ برگساں کے نزدیک حرکت، زمان اور تغیر ہی واحد حقیقت ہیں۔ لہٰذا وہ زینو کی پیش کی ہوئی مشکلات کو عقل

کے عملِ تراش خراش کی طرف منسوب کرتا ہے۔ عقل حرکت کے بہاؤ کو اپنی گرفت میں لے کر اسے نقطوں اور لمحوں کی صورت میں تراش لیتی ہے۔ اسی طرح زمان کی روانی کو ساعتوں اور نصف ساعتوں میں تقسیم کر دیتی ہے، لیکن عقل کی مسلط کی ہوئی یہ تقسیمیں اور حقیقت کی مسلسل روانی میں پیدا کیے ہوئے یہ رکاوٹ سب غیر حقیقی ہیں اور ان سے پیدا شدہ نتائج بھی غیر حقیقی ہیں۔ عقل جس چیز کی گرفت کرتی ہے وہ نہ حرکت ہے نہ زماں، بلکہ حرکت کے چند نقطے اور زمان کے چند وقفے ہیں۔ بس انھی تک اس کی رسائی ہے۔[۸]

عقلی نقطۂ نظر کو اپنا کر جب ہم حقیقت کا مطالعہ کرتے ہیں تو حقیقت کے سدا بہتے ہوئے دھارے کو آنات ولمحات میں تقسیم کر دینے پر مجبور ہوتے ہیں کیونکہ عقل اس شے کا احاطہ نہیں کر سکتی جو کہ مسلسل متحرک ہو۔ عقل صرف اسی شے کو سمجھ سکتی ہے جو اس کے سامنے ایک حقیقتِ واقعی کے طور پر جامد و ساکت موجود ہو۔ اپنے بالمقابل موجود کسی شے کے داخلی و خارجی روابط و علائق (Internal and External Relations) کے تعین کے بعد ہی عقل اس شے کو سمجھ سکتی ہے۔ مثلاً عقل اس شئے کے بارے میں جاننا چاہتی ہے کہ یہ شئے واحد ہے یا متعدد اجزا پر مشتمل ہے؟ ٹھوس مائع یا گیس کون سی حالت میں ہے؟ اس کے دائیں سمت کیا ہے اور بائیں سمت کیا؟ اوپر کیا ہے اور نیچے کیا؟ چنانچہ اس شئے کے باطنی وخارجی اضافات کا تعین کرنے کے بعد عقل اس شئے کا جو علم حاصل کرتی ہے، اسے اس شے کا عقلی علم کہا جائے گا۔ یہی عقلی علم انسان کو اس شئے پر تصرف و اختیار بھی بخشتا ہے۔ زندگی بسر کرنے کے لیے، شاہراہِ ارتقا پر آگے بڑھنے کے لیے اور مادّی مزاحمتوں پر غلبہ پانے کے لیے حیاتی لہر نے عقل کی صورت میں ایک آلہ تخلیق کیا، بالکل ویسے ہی جیسے جہد للبقاء کی دوڑ میں اس نے پرندوں کے لیے چونچ اور پر اور درندوں کے لیے دانت اور پنجے تخلیق کیے تھے۔ عقلی علم کی بنیاد پر سائنس معرضِ وجود میں آئی۔ سائنس نے جہاں حقیقت کو ایک مخصوص نقطہ نظر سے سمجھا، وہیں اس نے مادّی مظاہر کو مسخر بھی کیا۔ سائنس کا وجود میں آنا جہد للبقاء کی غیر مختتم تگ و تاز میں ایک اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن کیا سائنس جو تصویر کائنات پیش کرتی ہے درست ہے؟ ہرگز نہیں۔ اس کی عملی افادیت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا لیکن اس کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

آپ اپنی شعوری زندگی کو لیجیے۔ آپ کی شعوری زندگی متعدد ذہنی اعمال سے عبارت ہے اور

ہر دم متحرک و متغیر رہتی ہے۔ اس میں ارادہ، وقوف، حافظہ، احساس، ادراک، منطقی استدلال سب کچھ اس طرح گھلا ملا ہوا ہے کہ آپ ایک ذہنی عمل کو دوسرے ذہنی عمل سے ممتاز و متبائن نہیں کر سکتے۔ آپ جب بولتے ہیں یا کوئی کام کرتے ہیں تو اس میں یہ سارے اعمال بیک ظرف و زماں متحد و ممد ہوتے ہیں۔ لیکن اس شعوری زندگی کا جب مطالعہ ایک ماہر نفسیات (سائنسدان) کرنے بیٹھتا ہے تو وہ ذہنی زندگی کی غیر تقسیم پذیر وحدت کو مختلف حصوں بخروں میں کاٹ دیتا ہے۔ آپ نفسیات کی کوئی کتاب اٹھا کر پڑھیں تو آپ کو شعوری زندگی حافظہ، ادراک، ارادہ وغیرہ جیسے ابواب میں بٹی ہوئی ملے گی۔ یہ عقلی اور سائنسی نقطہ نظر اگرچہ عملی لحاظ سے نہایت اہم ہے لیکن یہ ذہنی زندگی کی ایک نہایت غلط تصویر پیش کرتا ہے جس میں ذہنی اعمال باہمدگر منفصل اور غیر مربوط محسوس ہوتے ہیں۔ ایک عام آدمی بھی یہ بات سمجھ سکتا ہے کہ وہ جب سارا دن کاروبارِ حیات میں مصروف رہنے کے بعد شام کو گھر واپس لوٹتا ہے تو اس کے اس عمل میں اس کا حافظہ، اس کا ادراک اور اس کا ارادہ یوں گھلے ملے ہوتے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے علیحدہ کرنا ناممکن ہے۔ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے اس عمل کا فلاں حصہ ارادے پر مشتمل ہے اور فلاں ادراک پر اور فلاں حافظہ پر؟ ہمیں اپنی شعوری زندگی کا جو داخلی اور موضوعی وجدان حاصل ہے وہ ماہر نفسیات کی تشریحات سے یکسر مختلف ہے۔

برگساں اس امر کی توضیح کے لیے سینماٹوگراف (Cinematograph) کی مثال دیتا ہے۔ فرض کریں ایک فوجی رجمنٹ کی پریڈ کی عکس بندی کی گئی ہے۔ اس عکس بندی میں فوجیوں کی متحرک رجمنٹ کو کیمرہ ساکت تصاویر کے ایک لمبے سلسلے میں بدل دے گا۔ ہر تصویر ایک مخصوص حالتِ عمل کی عکاس ہوگی۔ مگر یہ غیر متحرک تصویر ہوگی۔ اس طرح غیر متحرک اور ساکن تصاویر کا سلسلہ مارچ کرتی ہوئی رجمنٹ کی بے شمار حالتوں کی غمازی تو کرے گا لیکن ہر حالت کو 'مردہ' بنا کر پیش کرے گا۔ سینماٹوگراف مارچ کرتی ہوئی زندہ و فعال رجمنٹ کی مسلسل حرکت میں سے بے شمار ساکن و صامت حرکات و سکنات کو 'تراش' کر Stills کے ایک ایسے سلسلے کی صورت میں بدل دے گا جس میں مارچ کرتی ہوئی رجمنٹ کی روح اور فعالیت ختم ہو جائے گی۔ عقل بھی سینماٹوگراف کی طرح حقیقت کے بہتے ہوئے دھارے میں سے ساکن حالتوں (Stills) کو تراش لیتی ہے، کیونکہ اس کی نوعیت و ماہیئت ہی ایسی ہے کہ یہ مردہ اور ساکن حالت کا ہی معائنہ و مشاہدہ کر

سکتی ہے۔ متحرک، متغیر اور رواں دواں حقیقت کا مطالعہ نہیں کر سکتی۔ حقیقت کے ادراک کے لیے برگساں ایک مخصوص ملکہ (Faculty) کا ذکر کرتا ہے۔ یہ ملکہ 'وجدان' ہے جو ہمیں حقیقت فی نفسہٖ کا عرفان بخشتا ہے۔

وجدان (Intuition):

برگساں کا خیال ہے کہ عقل کے ساتھ ساتھ انسان وجدان کا ملکہ بھی رکھتا ہے۔ عقل اور وجدان دونوں حیاتی ارتقا کے ہی آفریدہ ہیں۔ وجدان جبلت کی ترقی یافتہ شکل ہے اس لیے حیات کی داخلی حقیقت سے نہایت قریب ہے۔ برگساں وجدان کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

> یہ جبلت ہے جو کہ لاتعلق (Disinterested) ہو چکی ہے۔ مزید برآں یہ خود آگاہ ہو کر اپنے معروض پر تفکر و تامل کرنے کی صلاحیت بھی حاصل کر چکی ہے اور خود کو لامتناہی طور پر وسعت بھی دے سکتی ہے۔[9]

برگساں کہتا ہے کہ وجدان جیسے ملکہ سے ہم انکار نہیں کر سکتے کیونکہ ہمارے اندر ادراک کے علاوہ ایک اور بھی صلاحیت ہے۔ جب ہم کسی تصویر کی جانچ کرتے ہیں تو ادراک ہمیں صرف لکیروں اور رنگوں کا پتہ دیتا ہے۔ لیکن ہم ان سے پیچھے ہٹ کر اس تصور اور اس خیال تک جا پہنچتے ہیں جسے کہ مصور نے محسوس کیا تھا اور رنگوں اور لکیروں کے پردے میں محفوظ کر دیا تھا۔ اسی طرح ہم ایک نغمے کو سنتے ہیں تو متفرق آوازوں کے ادراک سے ماوراء اس کی جمالیاتی حقیقت تک جا پہنچتے ہیں۔ ادراک تو ہمیشہ اصوات والوان تک محدود رہتا ہے لیکن وجدان ہمیں ایک شاہکار تصویر یا ایک نغمے کے اندر لے جاتا ہے جہاں ہم اس کی غیر تقسیم پذیر کلیت اور جمالیاتی قدر سے آشنا ہوتے ہیں:

> یہ وجدان ہی ہے جس کی مدد سے ہم حقیقت کی ماہیت میں داخل ہوتے ہیں اور اسے ایک ناقابل تقسیم کل کے طور پر اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں۔ لیکن وجدان اگر ایک نغمے یا تصویر کی قدر شناسی میں شامل ہوتا ہے تو اس سے زیادہ وہ ان کی تخلیق میں مد ہوتا ہے۔ بڑا فن کار اپنے فن کی تخلیق اس طرح کرتا ہے۔ وہ اپنے موضوع کی پیش کردہ سطحی صورت سے گزر کر داخلی حقیقت تک جا پہنچتا ہے۔ سچ پوچھیے تو حقیقت کا نظارہ ہی ایسی چیز ہے جس پر اس کے فن کی عظمت کا دار و مدار ہے۔ اس نظارہ کو وہ کینوس پر اتار دیتا ہے۔ تصویر

کا اصلی جوہر نہ رنگ و روغن ہے، نہ صورت و تکنیک اور نہ موضوع کی پر خلوص نقش کشی، بلکہ یہ جوہر حقیقت کے اسی نظارے میں پایا جاتا ہے۔ اب، جس طرح فن کار اپنے موضوع کی زندگی اور اس کے معنی میں داخل ہو کر ہی اس کی حقیقت کا ادراک حاصل کر سکتا ہے، بالکل اسی طرح 'ہم خیالی' کے ذریعے، جو کہ وجدان ہے، ہم حقیقت کے دائمی بہاؤ میں، جو ہماری حیات ہے، داخل ہونے اور اس کی ماہیت پر عبور حاصل کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔[۱۰]

اوپر ہم حیاتی لہر کی نوعیت و ماہیت پر بحث کر آئے ہیں۔ اب ایک مرتبہ پھر ہم اس پر مندرجہ بالا مثال کے حوالے سے غور کرتے ہیں۔ جہاں تک ادراک کا تعلق ہے وہ ہمیں ایک نغمے کی متفرق آوازوں یا ایک تصویر کی متفرق لکیروں اور رنگوں سے آگاہ کرتا ہے۔ لیکن وجدان کے ذریعے ہم اس نغمے یا تصویر کی داخلی جمالیاتی وحدت تک پہنچ جاتے ہیں۔ اسی طرح ہمارے اوپر نیچے، آگے پیچھے، دائیں بائیں لاتعداد مظاہرہ حیات پھیلے ہوئے ہیں۔ فضا میں پرندے اڑتے ہیں۔ زمین کے اوپر جانور اور انسان گھومتے پھرتے ہیں۔ زمین کی تہوں کے اندر رینگنے والے کیڑے مکوڑے رہتے ہیں۔ پانی کے اندر مچھلیاں اور ان گنت آبی مخلوقات تیرتی پھرتی ہیں۔ میدانوں، پہاڑوں اور برف پوش چوٹیوں پر بھی درخت، پودے اور بیلیں وغیرہ اگی ہوئی ہیں۔ کرۂ ارض کے مختلف حالات کی مناسبت سے مختلف مخلوقات نے اپنا وجود برقرار رکھا ہوا ہے۔ یہ انواع و افراد مندرجہ بالا مثال کے لحاظ سے الوان و اصوات کا درجہ رکھتے ہیں۔ جس طرح ہم آوازوں اور رنگوں کے پیچھے اصل حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ اسی طرح انواع و افراد یعنی حیات کے لاتعداد مظاہر کے پیچھے ایک واحد اور غیر تقسیم پذیر حقیقت کا جلوۂ محجوب دیکھ سکتے ہیں۔ ایک ہی حیاتی لہر ہے جو عضویہ کے راستے صدیوں کا سفر کرتی ہوئی آج کے دور تک پہنچی ہے۔ انواع و افراد کا اختلاف و تعدد ظاہری اور فروعی ہے۔ ہمیں ادراک یہ بتاتا ہے کہ ایک فرد دوسرے سے مختلف ہے اور ایک نوع دوسری سے جدا ہے۔ وجدان ہمیں ان مظاہر حیات کے پیچھے اصل حقیقت کی کلیت سے آگاہ کرتا ہے۔

برگساں کہتا ہے:

وجدان وہ فعل ہے جس کے ذریعے آدمی کسی شے کی باطنی حقیقت میں داخل ہو جاتا ہے اور خود

کو اس کے ساتھ منطبق کر دیتا ہے جو کہ اس میں عدیم المثال اور نا قابلِ اظہار ہوتی ہے۔[۱۱]

جب ہم وجدان کے ذریعے حیات کی کنہہ تک پہنچتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ حیات ایک ایسا تغیر ہے جو کبھی ٹھہرتا یا رکتا نہیں۔ یہ ایسا دوران ہے جو کہ متسلسل نہیں بلکہ دائمی ہے، جو اپنی نوعیت میں غیر تقسیم پذیر کلیت ہے اور جسے نہ تو ماضی متعین کرتا ہے اور نہ ہی مستقبل! یہ سراسر آزاد اور خلاق ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ برگساں کا تصور دوران کیا ہے!

دوران (Duration):

برگساں کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ایسا تغیر ہے جو کہیں رکتا یا اٹکتا نہیں۔ اسی کو وہ تکوین (Becoming) کہتا ہے۔ خواہ مادّی اشیا ہوں یا شعوری کیفیات دونوں کی اصل حرکت اور تغیر ہے۔ اب اس حرکت اور تغیر کے درمیان کہیں کوئی وقفہ یا لمحۂ سکون نہیں آتا۔ گذشتہ صفحات میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ مادّہ دراصل حرکت دائمی ہے یعنی رک رک کر یا وقفوں سے نہیں جاری بلکہ اس کا عمل مطلقاً غیر تقسیم پذیر ہے۔ اسی طرح شعوری کیفیات بھی ایک رواں دواں ندی کی طرح بہتی چلی جا رہی ہیں۔ ہم نے اپنی عملی سہولت کے تحت شعوری بہاؤ کو کیفیات کے تسلسل (Succession) میں بدل رکھا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ غم کی شعوری کیفیت کے بعد خوشی کی کیفیت آ گئی تو اس سے تاثر یہ ملتا ہے کہ ایک کیفیت کچھ عرصے کے لیے اپنی عینیت برقرار رکھتی ہے اور اس کے بعد معدوم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ کوئی دوسری کیفیت آ جاتی ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ سینما کی سکرین پر ایک سلائیڈ دکھائی جاتی ہے جو چند لمحے ساکن رہنے کے بعد معدوم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ کوئی دوسری سلائیڈ دکھائی دینے لگتی ہے۔ برگساں کے نزدیک شعوری زندگی مختلف کیفیات سے عبارت نہیں کیونکہ اس طرح ہمیں لازمی طور پر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ایک کیفیت اور دوسری کیفیت کے مابین ایک ایسا وقفہ ہے جو بالکل خالی ہے اور جس میں کسی بھی شعوری کیفیت کا وجود نہیں۔ غم کی کیفیت گذرنے کے بعد جب خوشی کی کیفیت آتی ہے تو یہ یکلخت نہیں آ جاتی اور نہ ہی غم کی کیفیت بیک جنبش غائب ہو جاتی ہے۔ دونوں کیفیات کے مابین بھی شعوری زندگی جاری رہتی ہے۔ غم کی کیفیت بتدریج ڈھلتی ہوئی معدوم ہوتی ہے اور اسی طرح خوشی کی کیفیت کے کئی مراحل ہیں۔ یہ بتدریج بڑھتی اور پھر نقطۂ عروج پر پہنچ کر ڈھلنا شروع ہو

جاتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ کوئی کیفیت بھی اپنی عینیت برقرار نہیں رکھتی۔ جس لمحے کے اندر ہم سمجھتے ہیں کہ وہ ساکن ہے، اس لمحے کے اندر بھی وہ تغیر پذیر ہوتی ہے۔ شعور کوئی الگ چیز نہیں بلکہ یہ خود تغیر ہے جو کہ کیفیات کے سلسلہ کی بجائے ایک دائمی بہاؤ کی حیثیت رکھتا ہے۔ عقل اپنی عملی سہولت کے لیے اس میں سے ساکن و جامد، کیفیت، تراش لیتی ہے۔

یہی حال زماں کا ہے جس کو ہم نے گھنٹوں، دنوں، مہینوں، سالوں اور صدیوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔ کیا یہ صحیح ہے؟ کیا یہ کہنا درست ہے کہ ایک گھنٹہ گزر گیا ہے اور اگلا گھنٹہ شروع ہو گیا ہے؟ نہیں! جب ہم کہتے ہیں کہ ایک گھنٹہ گزر گیا ہے اور دوسرا گھنٹہ شروع ہو گیا ہے تو ہم دونوں گھنٹوں کو مختلف اکائیاں تسلیم کر کے ان کے مابین ایک ایسا وقفہ تسلیم کرتے ہیں جو کہ غیر زمانی (Timeless) ہے۔ دو اکائیوں کو منفرد و متبائن رکھنے کے لیے ہم کو ایک ایسے اصول کی ضرورت پڑتی ہے جو کہ اپنی نوعیت و ماہیت کے اعتبار سے منقسم ہونے والی اکائیوں سے مختلف ہو۔ مثال کے طور پر ہم پانی کے دو قطروں کو علیحدہ علیحدہ کریں گے تو ان کی علیحدگی اس سطح کی وجہ سے ہوگی جو کہ ان کے مابین ہے اور اپنی نوعیت و ماہیت کے اعتبار سے 'غیر پانی' ہے۔ اگر یہ غیر پانی سطح برقرار نہ رہے تو دونوں قطرے مل کر ایک بن جائیں گے۔ چنانچہ ہم نے یہ تسلیم کیا کہ تقسیم کرنے والے اصول کو تقسیم ہونے والی اکائیوں سے مختلف ہونا چاہیے۔ پانی کو پانی سے نہیں کاٹا جا سکتا۔ اسی طرح کیک کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کے لیے 'غیر کیک' چھری کی ضرورت پڑتی ہے جو کہ کیک کے ٹکڑوں کے مابین ایک ایسا 'غیر کیک' خلا قائم کرتی ہے جس کی وجہ سے کیک کئی ٹکڑوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ اب اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے جب ہم نے وقت یا زمان کی تقسیم کی تو اسے متعدد نقطوں میں بانٹ دیا۔ ان نقاط کی انفرادیت اور تخصیص قائم رکھنے کے لیے ہم نے یہ تسلیم کیا کہ ان نقاط زماں کے مابین ایسے وقفے ہیں جو کہ 'غیر زمانی' ہیں۔ گھڑی کی سیکنڈوں کی سوئی ایک نقطۂ زمان پر ذرا سا رک کے پھر اگلے نقطۂ زمان پر جاتی ہے۔ اس طرح ڈائل کے گرد اس کی حرکت دوری کئی سکونی وقفوں کے ساتھ جاری رہتی ہے۔ لیکن کیا یہ درست ہے کہ ایک نقطۂ زمان اور دوسرے نقطۂ زمان کے مابین سکون و جمود کا ایک ایسا لمحہ آتا ہے جس میں وقت تھم جاتا ہے؟ نہیں زمان تو اس وقفے کے اندر بھی موجود ہے۔ جس طرح دو شعوری کیفیات کے مابین کسی غیر شعوری کیفیت کا وقفہ نہیں، اسی طرح دو نقاط زمان کے مابین کوئی غیر زمانی وقفہ نہیں۔

سیکنڈوں کی سوئی اگر رک رک چلنے کی بجائے پنکھے کے پروں یا موٹر کے پہیوں کی طرح گھومنا شروع کردے تو پھر ہی یہ زمان حقیقی یا تغیر بلا تسلسل (Change without Successsion) کی نمائندگی کر سکتی ہے۔

زینو کو جو مسئلہ پیش آیا وہ یہی تھا۔ تیر اپنی اڑان کے مختلف لمحات پر مختلف مقاماتِ مکان پر ہے۔ اب اگر وہ ایک نقطۂ زمان پر ہے تو ساکن ہے۔ تو پھر لاتعداد لمحات میں لاتعداد مقامات پر ہونے کا مطلب یہ نکلے گا کہ وہ قطعاً ساکن ہے۔ اسی طرح ولیم جیمس نے جب ایک گھنٹے کی تقسیم کرنا چاہی تو اس کا آدھا کیا۔ پھر اس آدھے کا آدھا کیا، پھر اس آدھے کا آدھا کیا۔ اس طرح یہ سلسلہ غیر مختتم طور پر جاری رہنے کے پیش نظر اس نے کہا کہ گھنٹہ کبھی نہیں گذر سکتا۔ یہ مشکلات اس لیے پیش آئیں کہ ہم نے زمان کو جامد و ساکن آنات میں تقسیم کر رکھا ہے۔ وقت کا مرور ایک ساکن لمحے کے اندر بھی جاری رہتا ہے، چہ جائیکہ ہم دو نقاط زمان کے مابین کوئی ایسا وقفۂ جمود و سکون تسلیم کریں جو کہ غیر زمانی ہو۔

وقت، زمان یا تغیر دراصل ایک دائمی بہاؤ ہے۔ لیکن عقل اس میں سے اپنی سہولت کے لیے آنات و لمحات کا ایک سلسلہ تراش لیتی ہے۔ آنات و لمحات اور روز و شب کے اسی سلسلے کی بنا پر یہ گذرے ہوئے واقعات کا حساب رکھتی ہے۔ زمانے کی ایک رو کو مہینوں، سالوں اور صدیوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ ایسا کرنا اس کے لیے ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر یہ اپنا وظیفہ ادا نہیں کر سکتی۔ مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ایک ناقابل تردید امر ہے کہ یہ حقیقت کی تصویر کو مسخ کر دیتی ہے۔ دورانِ خالص (Pure Duration) کو جو کہ تغیر بلا تسلسل ہے، چھوٹی بڑی اکائیوں میں کاٹ دیتی ہے۔ حقیقت دوران ہے جسے ہم زمانِ حقیقی (Real Time) کہہ سکتے ہیں۔ لیکن عقل جب اس کا ادراک کرتی ہے تو اسے ریاضیاتی زمان (Mathematical Time) میں بدل دیتی ہے جو کہ شب و روز اور ماہ و سال پر مشتمل ہے۔

زینو اور ولیم جیمس کی مشکلات اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ ہمارے تصوراتِ زمان و مکان میں بنیادی سقم موجود ہے۔ وہ بنیادی سقم یہی ہے کہ عقل نے جہد للبقاء کی دوڑ میں مادی مزاحمتوں کا سد باب کرنے اور حیات کو ارتقا کی نامعلوم منزلوں کی طرف لے جانے کے لیے ایک سہولت پیدا کی تھی۔ لیکن اس سہولت کو لوگوں نے حقیقت سمجھ کر قبول کر لیا اور ٹھوکر کھائی۔ حقیقت

میں نہ ٹھوس اور جامد اشیا موجود ہیں اور نہ ہی ریاضیاتی زمان کی کوئی اصلیت ہے۔ حقیقت تکوین ہے یا تغیر بلا تسلسل ہے یا دائمی بہاؤ ہے یا دوران ہے۔ اس دوران میں ماضی کٹ کر پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے اندر جمع ہو کر اسے فزوں تر کرتا جاتا ہے۔ ریاضیاتی زمان نے یہ تاثر پیدا کیا ہوا ہے کہ ہم ایک خط پر سفر کر رہے ہیں اور گذرے ہوئے لمحات پیچھے رہ کر ماضی وضع کرتے جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ماضی حال کے اندر کھنچ آتا ہے۔ اسی طرح مستقبل پہلے سے کشیدہ خط کی طرح نہیں کہ ہم اس پر سفر کریں گے کیونکہ اس طرح جبریت لازم آجاتی ہے۔ دورانِ خالص یا زمانِ حقیقی ایسا تغیر ہے جس کا نہ کوئی ماضی ہے اور نہ کوئی مستقبل۔ یہ کھلا امکان ہے، تخلیقی ارتقا کوئی جہت کوئی سمت کوئی کروٹ بھی لے سکتا ہے۔

جبر و اختیار (Determinism and Freedom):

برگساں نے اپنی کتاب Time and Free Will میں یہ دعوی کیا ہے کہ دورانِ خالص کا انکشاف اختیار اور آزادئ ارادہ کا راستہ ہموار کرتا ہے اور جبریت کا ابطال کرتا ہے۔ جبریہ کہتے ہیں کہ انسان کے پاس انتخاب کرنے کی آزادی نہیں ہے۔ برگساں ایک حد تک جبریہ سے اتفاق کرتا ہے۔ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ اگر ایک فعل کو مجرد کر کے دیکھا جائے تو وہ لازماً گذشتہ علتوں کا پیدا کردہ محسوس ہوگا۔ لیکن افعال کو مجرد کرنا، صحیح نہیں۔ تجرید اور انفصال عقل کا کام ہے جو یہ درس دیتی ہے کہ ایک فعل دوسرے سے مختلف ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے تو بلا شبہ یوں محسوس ہوگا جیسے افعال و اعمال اپنی اپنی مستقل بالذات حیثیت رکھتے ہیں اور گذشتہ اعمال کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں۔

انسان حیاتی لہر کا ایک مظہر ہے اور اسی ناتے وہ خلاق فطرت کا حامل ہے۔ اس کا ماضی کٹ کر پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے اندر جمع ہو کر اسے وسعت بخشتا ہے۔ حیاتی لہر خود جبریت کی دشمن ہے اور ہر آن زندگی کی نت نئی صورتیں تخلیق کرنے کی کوشش میں مصروف رہتی ہے۔ جبریت زمان کے ریاضیاتی تصور سے پیدا ہوتی ہے۔ زمان کا یہی غلط تصور ذہن اور ذہنی کیفیات کا بھی ایک میکانکی نقشہ قائم کرتا ہے۔ ہم ایک پہلے سے کشیدہ خط یا پہلے سے تراشے ہوئے راستے پر گامزن نہیں بلکہ ہر لحظہ ایک نئی صورت حال سے گذر رہے ہیں۔ نہ پیچھے ماضی ہے نہ آگے مستقبل! جو کچھ بھی ہے تکوین کے عمل سے گذر رہا ہے۔ اب اس بات کی گنجائش نہیں رہتی کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ

کچھ واقعات لازماً ایک خاص انداز میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ آنے والے واقعات کی ہم کسی طور پیش گوئی نہیں کر سکتے کیونکہ امکان اور انتخاب متعین و مقرر نہیں، بلکہ مسلسل بننے کے عمل یا تکوین میں سے گذر رہے ہیں۔

آزادیٔ عمل برگساں کے نزدیک ایک ایسی حقیقت ہے جس کا تجربہ انسان بذات خود کرتا ہے۔ تخلیقی عمل میں انسان خود کو آزاد اور مختار سمجھتا ہے، اگر چہ وہ اپنے اختیار و آزادی کی نوعیت واضح نہ کر سکتا ہو۔ لیکن یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب ہم پوری شخصیت کے ساتھ من حیث الکل تخلیقی فعل سرانجام دیں۔ اگر ہمارے اعمال و افعال میں بے ساختگی اور فطری پن نہیں تو یہ محض لگے بندھے میکانکی افعال و اعمال ہوں گے۔ چنانچہ برگساں آزادی اور اختیار کو مطلق حیثیت نہیں دیتا۔ لوگوں کی اکثریت میکانکی اور جبری اعمال کی شکار ہوتی ہے۔ اس لیے کسی حد تک جبریہ کا موقف بھی درست ہے۔

جسم اور ذہن (Body and Mind):

ہمارے روزمرہ کے تجربے سے نہ صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ عملی ضروریات کے لیے ریاضیاتی زمان بہت اہم ہے بلکہ یہ بھی علم ہوتا ہے کہ ہمارے اجسام بھی انھی قوانین کے تابع ہیں جو کہ دیگر مادّی اشیا پر حکمرانی کرتے ہیں۔ برگساں جسم و ذہن کی ثنویت سے تفصیلی بحث Matter and Memory میں کرتا ہے۔ اجسام کو برگساں 'تمثلات' (Images) قرار دیتا ہے یعنی کہ یہ ایسی اشیا ہیں جنھیں کہ مکان (Space) کے اندر دیکھا جاتا ہے۔ انھی اجسام میں سے ایک جسم میرا اپنا جسم ہے۔ جس کو میں خارجی طور پر بذریعہ ادراک (Percetion) جانتا ہوں اور داخلی طور پر بذریعہ تحسس (Sensation or Affection) محسوس کرتا ہوں۔ یہی جسم میرے لیے فعلیت کا مرکز ہے۔

جسم اور ذہن کے مابین کیا تعلق ہے؟ مادیت پسندوں کے نزدیک ذہن تمام تر جسمانی اعمال یعنی دماغی اعمال پر منحصر ہے اور عضویاتی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ ذہنی تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ برگساں اس بات کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ کہتا ہے ذہن کے اعمال ایسے ہیں جنھیں عضویاتی تبدیلیوں کے معلولات کا درجہ نہیں دیا جا سکتا یعنی انھیں عضویاتی تغیرات کے حوالے سے واضح

نہیں کیا جا سکتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض ذہنی اعمال عضویاتی تبدیلیوں کا نتیجہ ہوتے ہیں، مثلاً تھائے رائڈ گلینڈ میں آیوڈین کی کمی کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک تیز وطرار اور چالاک وذہین بچہ کند ذہن، غبی اور کودن بن جاتا ہے۔ لیکن ذہنی اعمال اور عضویاتی تبدیلیوں کی یہ متوازیت بعض معاملات میں بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ مثلاً کسی عظیم نصب العین کی لگن یا کسی معاملے میں ارادے کی پختگی تمام عضویاتی تبدیلیوں سے ماوراء ہو جاتی ہے بلکہ اکثر عضویاتی وظائف کو اپنے تابع کر لیتی ہے۔

برگساں کا یہ نقطۂ نظر ہمیں اس کے ایک اور اہم نظریے کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ نظریہ حافظہ کے بارے میں ہے۔

حافظہ (Memory):

غیر نامیاتی مادے اور نامیاتی مادے میں ایک نہایت اہم فرق یہ ہے کہ ذی روح عضویے حافظہ کی صفت سے متصف ہوتے ہیں۔ حافظہ دوران خالص کا یا زمان حقیقی کا ایک آلۂ کار ہے۔ اسی کے توسط سے ایک ذی روح کا ماضی اس کے حال میں سمٹ آتا ہے۔ برگساں کے خیال میں استمرارِ ماضی حافظے کی دو قسموں سے ممکن ہے۔ گذشتہ واقعات کو یاد رکھنے کی ایک مخصوص قسم ہے جسے ہم 'حسی حرکی مکانیت' (Sensory - motor Mechanism) کا نام دے سکتے ہیں۔ یہ عادت (Habit) کی صورت میں کسی عضویہ کے نظام عصبی میں راسخ ہو چکا ہوتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عضویہ کسی بھی قسم کی صورت حال سے عہدہ برآ ہو سکے۔ خارجی ماحول سے جب کوئی مہیج (Stimulus) پیدا ہوتی ہے تو عضویہ کے اندر متعلقہ ردعمل (Response) پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا مشاہدہ ہم سدھائے جانوروں کے طرز عمل سے کر سکتے ہیں۔ ایک مخصوص قسم کی آواز یا کوئی اور عمل ایک مخصوص ردعمل پیدا کرتا ہے۔ سرخ رنگ دیکھ کر بھینسا حملہ آور ہوگا، ایڑ لگانے سے گھوڑا بھاگنے لگے گا، پچکارنے سے کتا دم ہلاتے ہوئے قریب آجائے گا اور شُشکارنے کی آواز سے اشارہ کی سمت میں غراتے ہوئے جھپٹ پڑے گا۔ جو جانور سدھائے ہوئے نہیں ہوتے وہ اپنے طبعی ماحول میں رہتے ہوئے اسی قسم کے طرز عمل کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ خطرے کا سگنل ملتے ہی جانور دبک جاتے ہیں یا کسی مصیبت میں پھنس کر مخصوص قسم کی آوازیں نکالتے

ہیں۔ حافظے کی پہلی قسم ایسے مہیجات اوران کے ردعمل پر مبنی ہے۔

حافظے کی دوسری قسم 'خالص حافظہ' (Pure Memory) ہے جو کہ صرف انسانوں کے ہی اندر پائی جاتی ہے۔ خالص حافظہ روزمرہ کی زندگی میں پیش آنے والے تمام واقعات کو تمثلات کی صورت میں محفوظ کر لیتا ہے۔ اس ذخیرے میں سے موقع محل کی مناسبت سے مطلوبہ تمثلات کی بازیافت ہوتی ہے۔ یہ خالص حافظہ تمام تر ایک روحانی حقیقت ہے یعنی یہ عضویاتی افعال واعمال کا آفریدہ نہیں۔

اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو شعور ہمیں بنیادی طور پر حافظہ ہی نظر آئے گا۔ برگساں اپنے اس موقف کو ثابت کرنے کے لیے کہتا ہے کہ 'حافظے کے آثار' (Memory Traces) کا نظریہ محض ایک مفروضہ ہے۔ دماغ لاتعداد ایسے Neurons پر مشتمل ہے جو کہ اپنے مابین حسی وحرکی (Afferent and Efferent) روابط رکھتے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم انھیں بجائے گودام کے ٹیلیفون ایکسچینج سے تشبیہ دیں تو زیادہ مناسب ہوگا۔ دماغ کے تمام حصے باہمدگر ملے ہوئے ہیں اور یہ نقطۂ نظر درست نہیں ہے کہ مختلف قسم کے تمثلات کا تعلق دماغ کے بعض مخصوص حصوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر یہ بات درست ہوتی تو دماغ کے ایک حصہ کے متاثر ہونے کی صورت میں مخصوص قسم کی یادیں ہی ذہن سے مٹتیں اور دیگر قسموں کی یادیں باقی رہتیں۔ اگر دماغ کا آپریشن کیا جائے تو اس سے حافظے کی عمومی استعداد پر فرق پڑے گا، یہ نہیں ہوگا کہ بعض حصوں کی یادیں محو ہو جائیں اور بعض قائم رہیں۔

یہاں ایک اور امر قابل غور ہے۔ ہم ایک ہی شے کے ہزاروں لاکھوں ادراکات حاصل کرتے ہیں۔ لیکن بازیافت میں صرف ایک ہی تمثل آتا ہے۔ آپ جس باغ میں روزانہ سیر کے لیے جاتے ہیں اس کا ادراک آپ نے ہزاروں بلکہ لاکھوں زاویوں سے کیا ہوگا۔ ہر زاویہ ادراک کا ایک مخصوص تمثل ذہن میں محفوظ ہے۔ لیکن جب آپ اس باغ کو یاد کرتے ہیں تو ایک ہی تمثل اور ایک ہی شبیہ آپ کے ذہن میں ابھرے گی۔

مزید برآں ایسے حقائق وشواہد بھی موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ بازیافت کا عمل عضویاتی اسباب وعلل کا رہین منت نہیں بلکہ ان سے بالاتر عمل ہے جس کی ہم میکانکی انداز میں تشریح نہیں کر سکتے۔ اس سے برگساں یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ 'نفسی طبعی متوازیت' (Psyco-physical

(Parallelism) اور مادیت پسندی دونوں سقیم نظریات ہیں۔

برگساں کا خیال ہے کہ ہمارا دماغ تمثلات کے معاملے میں فلٹر یا چھلنی کا کام دیتا ہے جس میں سے چھن کر صرف وہی یادیں باقی رہ جاتی ہیں جن کی حالیہ عملی صورت حال میں ضرورت ہوتی ہے۔ اب چونکہ یادوں کا نقطۂ ارتکاز عمل ہے اس لیے پہلی قسم کا حافظہ اور خالص حافظہ باہمدگر لازم وملزوم ہیں۔ جو یادیں خالص حافظے کی چھلنی میں چھٹ جاتی ہیں، یعنی جن کی عملی لحاظ سے فی الوقت ضرورت نہیں ہوتی، وہ لاشعور کی تشکیل کرتی ہیں۔ لاشعور میں لاتعداد ایسے تمثلات بھرے ہوئے ہیں جو کہ ماضی کے ادراکات و تجربات نے پیدا کیے تھے۔ جسم مرکز فعل (Centre of Action) ہے۔ فعل کی مناسبت سے بعض مخصوص یادیں ہی منتخب ہو کر احاطۂ شعور میں داخل ہوتی ہیں اور باقی یادوں کا راستہ روک دیا جاتا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ جسم و ذہن کا رشتہ زمانی (Temporal) نوعیت کا ہے، مکانی (Spatial) نوعیت کا نہیں۔ عمل ہی جسم و ذہن کا نقطۂ اتصال ہے......اور عمل کے لیے حیاتی لہر نے جسم اور اس کے مختلف اعضا و جوارح کو تخلیق کیا۔

خارجی دنیا (External World):

برگساں کی اہم کتاب Matter and Memory کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اس کتاب میں بنیادی طور پر خارجی دنیا اور اس کے ادراک کے مسئلہ سے بحث کی گئی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ ماضی میں تصوریت پسندی (Idealism) اور حقیقت پسندی (Realism) دونوں نے دو نہایت غلط اور گمراہ کن مفروضات پیش کیے تھے۔ اولاً یہ کہ ذہن ایک کیمرے کی مانند ہے جس میں کہ تمثلات تصویروں کی صورت میں جمع ہوتے جاتے ہیں اور یہ کہ ادراک خارجی دنیا کے مناظر کی عملی عکس بندی (Photographic Process) کی طرح ہے۔ ثانیاً یہ کہ ادراک کا ایک وقوفی وظیفہ (Cognitive Function) بھی ہوتا ہے جس کا مقصد خالص علم مہیا کرنا ہے۔ برگساں نے ان مفروضات پر شدید تنقید کی اور کہا کہ تمثلات ذہن کا حصہ نہیں ہوتے بلکہ خارج میں مکانی طور پر پھیلی ہوئی کائنات کا حصہ ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ادراک تمثلات پیدا نہیں کرتا بلکہ صرف ان تمثلات کا انتخاب کرتا ہے جن کا کسی حالیہ فعلیت سے سروکار ہو۔ چنانچہ خالصتاً علمی نوعیت کی کوئی شئے ادراک میں شامل نہیں ہوتی۔ ان اعتراضات کی بنیاد پر برگساں تصوریت پسندی اور

حقیقت پسندی دونوں کو رد کر دیتا ہے۔

اپنے نقطۂ نظر کی توثیق کے لیے برگساں حیاتیاتی حقائق و شواہد کا حوالہ دیتا ہے۔ حیاتیاتی تحقیقات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ عضویوں کے مرکزی نظام عصبی میں بتدریج ارتقائی عمل جاری رہا ہے۔ ابتدائی درجے کے عضویوں کے نظام ہائے عصبی سادہ نوعیت کے تھے مگر جوں جوں ارتقائی عمل آگے بڑھتا گیا، نظام عصبی کی ساخت میں پیچیدگی پیدا ہوتی گئی۔ شروع شروع میں سادہ عضویوں کا نظام عصبی مہیج اور اس کے ردعمل تک محدود تھا۔ یہ ادراک کی نہایت ادنی شکل تھی اور اس کا مقصد بھی یہ تھا کہ فعلیت کو ممکن بنایا جا سکے۔ لیکن ارتقائی عمل آگے بڑھتا رہا اور اعلیٰ عضویوں میں بہتر دماغی تغیرات رونما ہوئے۔ چنانچہ ارادی عمل وجود میں آئے۔ اب عصبی نظام کی تمام تر ارتقائی تبدیلیوں کا مقصد چونکہ افادی اور عملی نوعیت کا رہا ہے اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ادراک کی بہتری کا دار و مدار نظام عصبی کی بہتری پر ہے اور یہ کہ ادراک کا مقصد اولین عمل کی راہوں کو منور کرنا ہے، علم کے راستوں کو ہموار کرنا نہیں۔

اب اگر ادراک کی حیثیت یہ ہے تو پھر ادراک کا عمل ایک شعوری عمل کیوں ہے؟ اور ہمیں یہ تاثر کیوں ملتا ہے کہ شعور عصبی اور دماغی فعلیتوں کا آفریدہ ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی شعور میں حافظے کے تمثلات کی بھرمار ہے۔ ہم ایک ایسے 'خالص ادراک' (Pure Perception) کا تصور قائم کر سکتے ہیں جو کہ ہر قسم کے تمثلاتِ حافظہ سے مبرا ہو۔ نہ صرف ایسے ادراک کا ہم مابعد الطبیعیاتی تصور قائم کر سکتے ہیں بلکہ ایسے ادراک کا (یعنی وجدان کا) ہم تجربہ بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ہمارا ادراک زیادہ تر تمثلات کے ساتھ ہی الجھا ہوا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ایک تمثل جب کسی ادراک کے قالب میں آتا ہے تو زندہ و فعال ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ادراک کے تمثلات جو کہ دراصل ادراک شدہ اشیا ہیں، موضوعی حیثیت رکھتے ہیں۔ یعنی کہ ہم ان سے آگاہ ہو جاتے ہیں یا ان کا شعور حاصل کر لیتے ہیں۔ یہ سارا عمل حیاتیاتی نوعیت کا حامل ہے کیونکہ انسان اور ترقی یافتہ جانور ان ہی چیزوں کا صحیح ادراک کر سکتے ہیں جو کہ کچھ فاصلے پر ہوں اور ایک کھلے پس منظر میں پھیلی ہوئی ہوں۔ یہ اشیا عمل کی تحریک پیدا کرتی ہیں۔ کیونکہ عضویہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی اشیا تک پہنچنے کے لیے کئی ممکنہ خطوط عمل پر غور کرتا ہے جو کہ اس کے جسم اور شے کے مابین ہو سکتے ہیں۔ عضویہ اپنے ہدف تک پہنچنے کے لیے بہترین راہِ عمل اختیار کرتا ہے۔ اس

طرح خارجی دنیا کا ہمیں شعوری طور پر ادراک ہوتا ہے لیکن یہ ادراک سے پہلے والی ہی دنیا رہتی ہے، بدل نہیں جاتی اس کے ڈانڈے بدستور ہماری احتیاجات اور خواہشات سے ملے رہتے ہیں۔ اس طرح ادراک کے انتخابی عمل میں جسم اور ذہن یکجا ہو جاتے ہیں۔ برگساں کانٹ کی 'شے فی نفسہٖ' اور برکلے کی موضوعی تصوریت کی بنیاد پر بننے والی کائناتی تصویر کی نفی کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس کی ہمیں ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ مادّی اشیا کو تمثلات قرار دینے کے بعد اس نے انھیں یعنی مادّی اشیا کو براہ راست قابلِ ادراک بنا دیا۔ برگساں نے اس طرح انتہا پسندانہ تصوریت پسندی اور حقیقت پسندی دونوں کی نفی کر دی۔ اس کے ساتھ کسی حد تک تصوریت پسندی کی گنجائش پیدا کی کیونکہ تمثلات بالآخر ذہنی نوعیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح جزوی طور پر حقیقت پسندی کو بھی تسلیم کیا کیونکہ اشیا ہمیشہ مادّی حقیقت سے تشکیل پاتی ہیں۔ چنانچہ برگساں تصوریت پسندی اور حقیقت پسندی کے بین بین راستہ اختیار کرتا ہے۔

فطری علوم اور مابعد الطبیعیات (Natural Seiences and Metaphysics):

برگساں نے عقل اور وجدان میں جو حدِ فاصل کھینچی ہے وہی فطری علوم اور مابعد الطبیعیات کے مابین بھی قائم ہے۔ فطری علوم عقلی وظیفہ کی پیداوار ہیں۔ چنانچہ فطری علوم کا دار و مدار ریاضیاتی زمان اور حرکت کے عقلی تصور پر ہے۔ ریاضیاتی زمان کی بحث میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ اس سے مراد وقت کا وہ تصور ہے جس کے حوالے سے ہماری گھڑیاں اور کلاک کام کرتے ہیں۔ اسی طرح فطری علوم میں حرکت سے مراد ساکن اور متعین حالتوں کا تسلسل اور تواتر ہے جو ایک خطِ مستقیم میں جاری ہے۔ عقل اپنی ساخت کے اعتبار سے لگے بندھے قواعد و ضوابط اور منفصل و معین احوال و کوائف کے معائنے کی عادی ہے۔ اس کے لیے تکوین اور 'بنتے رہنے' کے عمل کو سمجھنا بہت مشکل ہے۔ اس کا مکان اور زمان، دونوں ساکت نقاط پر مشتمل ہیں جنھیں کہ عدم (Nothingness) نے باہمدگر منفصل و متبائن کر رکھا ہے۔ یہ حقیقت کی مسخ شدہ تصویر پیش کرتی ہے۔ وہ تمام علوم جو عقلی تخصیصات و امتیازات کی بنا پر وجود میں آتے ہیں حقیقت کی صحیح عکاسی نہیں کر پاتے۔ اوپر ہم دیکھ آئے ہیں کہ نفسیات شعوری زندگی کی نامیاتی وحدت کو کیسے پارہ پارہ کر دیتی ہے۔ دیگر فطری علوم بھی اپنے اپنے دائرہ ہائے کار میں نفسیات کی حقیقت کی وحدت و تحرک کو توڑ پھوڑ کر ساکن اجزائے متفرقہ میں بدل دیتے ہیں۔

فطری علوم کے برعکس مابعد الطبیعیات ایک ایسا علم ہے جو حقیقت کی وحدت وحرکت قائم رکھ سکتی ہے۔ لیکن برگساں روایتی مابعد الطبیعیات کی مخالفت کرتا ہے اور وہ اس لیے کہ ماضی کے ماہرینِ مابعد الطبیعیات نے عقل کو ہی آلۂ کار بنایا۔ چنانچہ چند ایک فلسفیوں (مثلاً ہراقلیتوس Heraclitus) کو چھوڑ کر اکثر فلاسفہ نے عقلی مفروضات ومسلمات کی بنیاد پر جو مابعد الطبیعیات پیش کی وہ سکونی اور جمودی تھی۔ دیمقراطیس کے مادّی جواہر ہوں یا افلاطون کے امثال ثابتہ، اسپنوزا کا جوہرِ مجرد ہو یا کانٹ کے مقولاتِ عقل، سب کے سب حرکت وتغیر سے عاری تھے، چنانچہ متحرک ومتغیر حقیقت کی غمازی کے قابل نہ تھے۔ برگساں کے نزدیک مابعد الطبیعیات تب ہی حقیقت کی غماز بن سکتی ہے جب کہ یہ وجدان کو بطور منہاج استعمال کرے۔ برگساں کی کتاب Introduction to Metaphysics کا مرکزی خیال یہی ہے۔ برگساں اسی کتاب میں مثال دیتا ہے کہ ایک شہر کو سمجھنے کے لیے اس کی مختلف زاویوں سے کھینچی گئی تصویریں، کسی حد تک تو مدد دیتی ہیں مگر اس شہر کی اصل زندگی کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس شہر میں کچھ دن رہا جائے۔ فطری علوم شہر کی تصویروں کی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن وجدان اس شہر کے اندر رہنے اور اس کی تہذیبی وثقافتی زندگی کا براہِ راست تجربہ ہے۔

یہاں ایک غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ فطری علوم اور مابعد الطبیعیات کے درمیان مخاصمت ہے۔ عقل حقیقت کی غلط تصویر پیش کرتی ہے اور وجدان حقیقت سے آگہی بخشتا ہے۔ لہٰذا یہ تاثر ابھرتا ہے کہ برگساں علوم عقلیہ کا دشمن ہے، یہ بات درست نہیں۔ برگساں عقل کو محدود اور ناقص ضرور سمجھتا ہے، لیکن عملی اور افادی لحاظ سے اس کی اہمیت کا انکار نہیں کرتا۔ وہ عقل اور وجدان کی تخصیص کو مٹائے بغیر ان کو ایک دوسرے کے قریب لاتا ہے۔ عقلی علوم حیاتیاتی ارتقا کے لیے نہایت ضروری ہیں۔ لیکن ان عقلی علوم کو دوران خالص کے صحیح تصور کی ضرورت ہے جو کہ صرف وجدان فراہم کرسکتا ہے۔[۱۲]

تصوف (Mysticism)

برگساں کی کتاب 'تخلیقی ارتقاء' میں اگرچہ ہمیں کوئی مذہبی نظریہ نہیں ملتا تاہم دورانِ مطالعہ ہمیں جابجا ایک گہرے متصوفانہ رجحان کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ برگساں نے حیاتی لہر کی جو

تعریف کی ہے اور اس کے جو خصائص گنوائے ہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اسے ہی اپنا خدا تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس کا یہ تصور عام مذہب کے تصورِ الٰہ سے بہت مختلف ہے۔ مذہب کا خدا خالق کائنات ہے اور ایک فاصلے پر رہتے ہوئے کائنات کی وسعتوں پر بلا شرکت غیرے فرمانروائی کر رہا ہے۔ مزید برآں مذہب کا یہ تصور بھی ہے کہ خدا علیم و خبیر اور قادر مطلق ہستی ہے۔ لیکن اگر ہم برگساں کی حیاتی لہر کو خدا قرار دے بھی دیں تو یہ مذہب کے خدا سے مختلف ہوگا۔ حیاتی لہر تغیر بلا تواتر ہے۔ اس اعتبار سے خدا کو ایک ایسی فعلیت قرار دیا جائے گا جو کہ ہر لحظہ حیات کی نت نئی صورتوں کو تخلیق کر رہی ہے۔ اس عملِ تخلیق میں وہ نہ تو عالمِ کل ہے اور نہ ہی قادرِ مطلق۔ اسے خود بھی علم نہیں کہ کل اس کی خلاقیت کون سا رخ اختیار کر لے گی۔ اسی طرح یہ قادرِ مطلق بھی نہیں کیونکہ اس کی مادے کے ساتھ مزاحمت کبھی بھی ختم نہیں ہوتی۔ حیاتی لہر اگر چہ بحیثیت مجموعی مادے پر غلبہ و استیلاء رکھتی ہے، لیکن کبھی کبھی مادّی مزاحمتیں اس کا راستہ بھی روک لیتی ہیں۔ اس طرح یہ آزاد خلاقیت اور خالص فعلیت ہونے کے باوجود کبھی کبھی محدود و محبوس ہو جاتی ہیں۔

ایک دوسری کتاب The Two Sources of Morality and Religion میں برگساں نے ایک واضح تصورِ الٰہ پیش کیا اور اسے 'محبت' قرار دیا اور ارتقا کے تصور میں بھی تھوڑی سی ترمیم کی۔ پہلے وہ کسی مقصد یا نصب العین کا قائل نہ تھا کیونکہ اس طرح جبریت لازم آتی تھی۔ اب اس نے ارتقائی عمل کو با مقصد قرار دیا۔ خدا 'محبت' ہے اور اپنے علاوہ ایسے 'خالقین' تخلیق کر رہا ہے جو کہ اس کی محبت اور لطف و کرم کے اہل بن سکیں۔ انسان جب اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا اظہار کرتا ہے تو وہ خالقِ کل کی تخلیقی فعلیت کا شریک بن جاتا ہے۔ عقل کبھی بھی کائنات کی کنہ اور تخلیقی مقصدیت کو سمجھ نہیں سکتی۔ اس کے لیے وجدان کی ضرورت پڑتی ہے جو کہ دراصل صوفیانہ تجربہ ہے۔ برگساں کا خیال ہے کہ ہر آدمی اساسِ حیات کو نہیں سمجھ سکتا۔ دنیا میں چیدہ چیدہ افراد ہی ایسے ہیں جنھیں حیاتی لہر کا من حیث الکل عرفان بخشا گیا ہے۔ البتہ حقیقت کا جزوی وجدان ایسے متعدد افراد کو حاصل ہو جاتا ہے جنھیں عام اصطلاح میں صوفیاء کہا جاتا ہے۔

یہاں یہ امر خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ برگساں صوفیانہ واردات کو منفعل وحدت الوجودی تجربہ قرار نہیں دیتا بلکہ وہ کہتا ہے کہ ایک صوفی اسی فعلیت کو کسی حد تک آگے بڑھانے کا اہل بن جاتا ہے جو کہ دراصل خدا کا عظیم الشان عملِ تخلیق ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ صوفیانہ واردات میں

صوفی ذاتِ احد میں یوں گم ہو جاتا ہے جیسے سمندر میں قطرہ! اس طرح صوفی اپنی ذات کی نفی کے ساتھ ہی اپنی تمام تخلیقی صلاحیتوں سے بھی دستبردار ہو جاتا ہے۔ برگساں ایسے تصوف کا قائل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ صوفیانہ واردات میں نہ تو صوفی کی ذات کی نفی ہوتی ہے اور نہ ہی اس کی تخلیقی صلاحیتیں ختم ہوتی ہیں بلکہ اس واردات میں وہ اسی تخلیقی نفعیت میں فعال و سرگرم ہو جاتا ہے جس میں خود خدا مصروف ہے اس طرح صوفی خدا کی اس محبت کا تجربہ کرتا ہے جو کہ وہ اپنے بندوں اور اپنی مخلوقات کے لیے رکھتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے صوفیانہ واردات صوفیاء کی ذاتی اور نجی کیفیت نہیں رہتی بلکہ یہ ایک سماجی اور عمومی حیثیت اختیار کر جاتی ہے۔ برگساں کے خیال میں صوفیاء کو انسانیت کی تکمیل و معراج کے لیے جدوجہد کرنا چاہیے۔

یہاں برگساں اپنے مخصوص انداز میں مادیت اور سماجی زندگی میں مادّہ پرستانہ رجحانات کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہی صوفیانہ بصیرت کے فروغ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں۔ عقل و خرد کی بنیاد پر ہم کتنے ہی شاندار منصوبے کیوں نہ بنالیں، لیکن ان سے انسانیت کی فلاح ممکن نہیں۔ انسانیت کی فلاح اور بلند تر منازل تک اس کے عروج کے لیے ضروری ہے کہ صوفیاء کا تجربہ محبت عام ہو اور بنی نوع انسان کے فکر و نظر میں ایک ایسا انقلاب آئے جو لوگوں کو مادّہ پرستی کے جکڑ بندوں سے چھڑا کر آزادی اور محبت کی فضا میں زندہ رہنا سکھائے۔ برگساں کا خیال ہے کہ فی الحال ایسا ممکن نہیں۔ تاہم صوفیاء کی ایک جماعت ایسی ضرور موجود رہنی چاہیے جو کہ آزادی اور محبت کی شمع کو جلائے رکھے اور جونہی حالات ساز گار ہوں یعنی مادہ پرستی کے بادل چھٹ جائیں اور لوگوں کو روحانیت کی ضرورت محسوس ہو تو پھر وہ صوفیاء شمع سے شمع جلانے میں مدد دیں۔

برگساں اپنے تصوف کے حوالے سے ہی ایک مخصوص عمرانی فلسفہ پیش کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسان چونکہ ایک سماج اور معاشرے کے اندر رہتا ہے، اس لیے اس کے آئندہ ارتقا کا سارا انحصار اس امر پر ہوگا کہ وہ کس قسم کے گروہوں میں زندگی بسر کرتا ہے۔ محولہ بالا کتاب 'اخلاق اور مذہب کے دو مآخذ' میں برگساں دو قسم کے معاشروں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک تنگ نظر معاشرہ (Closed Society) ہے اور دوسرے آزاد معاشرہ (Open Society)! تنگ نظر معاشرے ایسے مذاہب کے پیدا کردہ ہوتے ہیں جو کہ لگے بندھے ضابطوں، رسوم و رواج اور میکانکی عبادات پر مشتمل ہوں۔ ایسے معاشرے نہ تو افکارِ تازہ کو پسند کرتے ہیں اور نہ ہی اپنے نظام زندگی

میں کسی قسم کی تبدیلی کو برداشت کرتے ہیں۔ ان میں ہٹ دھرمی، تعصب اور راسخ الاعتقادگی اس حد تک جڑیں پکڑ چکی ہوتی ہیں کہ شجرِ تخلیق کی نشو ونما ہی ناممکن ہو جاتی ہے۔ ایسے معاشرے اپنی بقا کے لیے اور اپنی عصبیت کا ڈھانچہ قائم رکھنے کے لیے دوسرے تنگ نظر معاشروں سے برسرِ پیکار رہتے ہیں۔ چنانچہ جنگیں اور بدامنی ایسے معاشروں کا مابہ الامتیاز ہے۔

برگساں پر مشہور ماہر عمرانیات 'ڈرکھائم' (Durkheim) کا بہت اثر تھا۔ چنانچہ اس نے نہ صرف ایسے تنگ نظر معاشروں پر سخت تنقید کی جو مذہبی اور اخلاقی راسخ العقیدگی کی پیداوار ہیں، بلکہ ایسے معاشروں کو بھی اس نے تنگ نظر قرار دیا جو سائنسی ترقی کی وجہ سے میکانکی اور مشینی بے حسی کا شکار ہو چکے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ ایسے تنگ نظر معاشروں کی بے حسی اور کھوکھلا پن عقل کی فرمانروائی کی وجہ سے ہے۔ کرۂ ارض پر ایسے تنگ نظر معاشروں کا وجود انسانیت کو بلندیوں کی طرف بڑھنے کے راستے میں سنگِ گراں ہے کیونکہ ان معاشروں کے افراد میکانکی معمولات اور مشینی طرزِ حیات کے عادی ہو کر جوہرِ تخلیق سے محروم ہو جاتے ہیں۔

اس کے برعکس ایک آزاد معاشرہ وہ ہے جہاں مذہبی و اخلاقی جبر اور میکانکی تکرار کم سے کم ہو۔ برگساں امید کرتا ہے کہ آنے والے وقت میں ایسا معاشرہ وجود میں آئے گا اور یہ محدود ہونے کی بجائے پوری انسانیت کو اپنی آغوش میں سمیٹ لینے کی اہلیت رکھتا ہوگا۔ اس میں ایسا مذہب اور ایسی اخلاقیات فروغ پائیں گی جن میں لچک ہوگی اور جو ارتقائی عمل کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ اپنے اندر مناسب تبدیلیاں پیدا کر سکیں گے۔ ایسے معاشرے کی روحِ رواں ایک ایسی صوفیانہ بصیرت ہوگی جس سے محبت اور تخلیق کے سوتے پھوٹیں گے۔ ایسا آزاد معاشرہ حیاتی لہر کی ارتقائی سعی و جہد اور محبت و خلاقیت کا صحیح غماز ہوگا۔

ایک سوال جو برگساں کے فلسفے کے بارے میں فطری طور پر قاری کے ذہن میں ابھرتا ہے، یہ ہے کہ حیاتی لہر کا منبع و مصدر کیا ہے؟ اس سوال کو ذرا مختلف انداز میں اٹھایا جائے تو اس کی شکل یوں ہوگی 'کائنات کی آفرینش عدم محض سے کس طرح ہوئی؟'' برگساں کا خیال ہے کہ یہ سوال ناجائز ہے۔ لیکن چونکہ انسانی ذہن ماضی میں ہمیشہ اس سے الجھتا رہا ہے اس لیے اس کا جواب دینا ضروری ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ اس سوال کا 'منبع عقل کا وہ التباس ہے جو' کچھ نہ ہونے' کے تصور کو' کچھ ہونے کے' تصور کا یعنی ایک' خلا' کے تصور کو' کل' کے تصور کا مدمقابل بنا دیتا ہے اور اس لیے

یہ فرض کرلیا جاتا ہے کہ 'کچھ ہونے' کی غیر موجودگی کے معنیٰ 'کچھ نہ ہونے' کی موجودگی کے ہیں۔ لیکن یہ 'کچھ نہ ہونے' کا تصور ایک کاذب تصور ہے۔ عدمِ محض نا قابلِ تصور ہے کیونکہ عدم محض کا تصور کرنے کے معنیٰ 'کسی نہ کسی طور' پر سوچنے کے ہیں۔ خود ابدی فنا کے بارے میں سوچنے کے بھی یہ معنی ہیں کہ وہ شخص (جو سوچتا ہے) اس بات کا شعور رکھتا ہے کہ وہ اپنے تخیل کو اپنی فنا کے لیے استعمال کر رہا ہے۔''[۱۳] برگساں نے اس مسئلہ سے تفصیلی بحث اپنی کتاب 'تخلیقی ارتقاء' کے ایک باب 'عدم کا تصور' (The Idea of Nothingness) میں کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ فلسفیوں نے اس مشکل کے پیش نظر کہ 'عدم سے کچھ وجود میں نہیں آ سکتا' یہ نظریہ دیا تھا کہ حقیقت ایک ہے اور شروع سے موجود ہے یعنی عدم سے وجود میں نہیں آئی اور اس حقیقت کے اندر پائے جانے والے تغیر کی حیثیت محض التباسی ہے۔ جہاں تک حقیقت کا تعلق ہے وہ ازل سے ہی بعینہٖ غیر مبدل حالت میں موجود ہے جس تک صرف عقل کی رسائی ہے۔ لیکن اگر ہم عدم محض کی نوعیت کو سمجھ لیں تو پھر فلسفیوں کا یہ نظریہ عبث معلوم ہوتا ہے اور یہ کہ ہم حقیقت کو بطور تغیر کے بھی سمجھ سکتے ہیں۔

برگساں کے فلسفے پر جوڈ تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر حقیقت کو ایک مسلسل بہاؤ اور محض 'بنتے رہنے' کا عمل قرار دیا جائے تو اس طرح حقیقت کی نہ تو کوئی انفرادی شان ہمارے سامنے آئے گی اور نہ ہم اس کے کسی امتیازی رنگ وروپ سے آگاہ ہو سکیں گے۔ اشیا اور حوادث مادّی کو محض عقل کی قطع و برید اور تخصیص و تعیین قرار دیا جائے گا۔ اس طرح حقیقت کی ہر شخص من مانی تشریح و تعبیر کرے گا۔ جوڈ لکھتا ہے:

> جب برگساں کے مقدمے کے مطابق میری عقل میرے مقاصدِ عمل کی تکمیل کے لیے حقیقت کے اندر سے میز اور کرسی تراش لیتی ہے تو پھر جہاں تک حقیقت کی ماہیت کا تعلق ہے وہ اس میں سے اتنی ہی معقولیت کے ساتھ دریائی گھوڑا اور ہاتھی بھی گھڑ سکتی ہے۔ عقل میرے سامنے میز و کرسی صرف اس لیے پیش کرتی ہے کہ وہ میرے مقاصد کے لیے زیادہ موزوں ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ عقل کو حقیقت کے اندر سے ایسی اشیا اور واقعات گھڑنے سے دور کا بھی واسطہ نہیں، جنھیں ہم فطرتاً پسند کرتے ہیں۔ مثلاً زید عمرو کی بیٹی کو لے بھاگنا چاہتا ہے اور اس کے فرار کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ اسے وہ گاڑی مل جائے جو لاہور اسٹیشن سے ۸ بج کر ۱۵ منٹ پر روزانہ ہوتی ہے۔ یعنی اس کا مقصد صرف اس طرح پورا ہوتا ہے کہ گاڑی ٹھیک ۸ بج کر پندرہ منٹ پر روانہ ہو جائے۔ اس کے برعکس عمرو جو اسی

کے تعاقب میں ہے، اس کا مقصد اس سے شکست ہوتا ہے۔ تاہم زید اور عمرو دونوں اس حد تک متفق ہیں کہ وہ حقیقت میں سے صرف یہی بات گھڑتے ہیں کہ ۸ بج کر ۱۵ منٹ پر روانہ ہونے والی گاڑی ٹھیک اسی وقت روانہ ہوگی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم حقیقت کے دھارے میں سے جو اشیا تراشتے ہیں، وہ ہماری عقل کی من گھڑت نہیں ہوتیں بلکہ چند ایسے ابتدائی امتیازات سے مطابقت رکھتی ہیں جو حقیقت میں پہلے سے موجود ہیں اور جو محض عقل کا کارنامہ نہیں۔[۱۴]

اسی طرح جوڈ برگساں کی منطق پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وجدان اور عقل کو الگ الگ وظائف تفویض کیے گئے ہیں۔ عقل کی تخلیق عملی ضروریات کے تحت ہوئی ہے جبکہ مابعد الطبیعیاتی صداقت اور حقیقت کو من حیث الکل سمجھنے کے لیے ہمیں وجدان کی ضرورت پڑتی ہے، جوڈ کے نزدیک وجدان مبہم سا تصور ہے۔ برگساں وجدان کو ایک ایسی جبلت قرار دیتا ہے جو کہ خود آگاہ ہو گئی ہو اور حسب اقتضا پھیل اور سمٹ سکتی ہے۔ جبلت سے برگساں کی مراد حیوانی جبلت ہے جس کا بہترین مظہر حیوانات ہیں اور خود آگاہ ہو جانے سے برگساں کی مراد یہ ہے کہ اندھی حیوانی جبلت انسانوں کی سطح پر آ کر ذہن وشعور کی راہنمائی حاصل کر لیتی ہے۔ اس طرح برگساں حقیقت مطلقہ تک رسائی کے لیے ذہن اور وجدان دونوں کے تعامل پر زور دیتا ہے۔ جوڈ برگساں کے اس نظریہ پر مندرجہ ذیل تین تنقیدیں کرتا ہے:

(الف) انسان وحیوان کا فرق برگساں کے نزدیک نوعیت کا فرق ہے، درجوں کا فرق نہیں۔ نوعیت کا فرق اس حقیقت پر مشتمل ہے کہ انسان نے ذہانت میں ترقی کر لی ہے اور جانوروں بالخصوص کیڑوں میں وجدان کا ارتقا ہوا ہے۔ لہٰذا انسانوں میں وجدان کمزور بھی ہے اور غیر مسلسل بھی۔ حیوانات میں یہ مسلسل ہے اور پوری طرح سرایت کیے ہوئے ہے۔ اکثر ماہرین نفسیات کی نظر میں یہ نظریہ وقوعات سے ہم آہنگ نہیں۔ جن حقائق کو یہ بالخصوص نظر انداز کر دیتا ہے وہ تحت الشعوری نفس سے متعلق ہیں۔ تحت الشعوری نفسیات انسانی اور حیوانی دونوں قسم کی فعلیت پر حاوی ہے۔ نیز حیوان کے تحت الشعور اور انسان کے تحت الشعور کو لازمی طور پر یکساں ماننے کا رجحان روز بروز بڑھتا جا رہا ہے۔ حیوانی جبلت دراصل اولین اظہار ہے اس تحت الشعور کا جو انسان میں وسیع اور بھرپور شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور ان کے مابین جو امتیازات پائے جاتے ہیں ان کا موجب یہ امر واقعہ ہے کہ حیوان اور انسان ایک ہی ارتقائی سلسلے کے مختلف درجات میں ہیں۔

(ب) اگر بہر طور انسانوں اور حیوانوں میں نوعیت کے امتیاز کو برقرار رکھا جائے تو سوال یہ ہے کہ برگساں انسان کی برتری کا کن معنوں میں مدعی ہے؟ برگساں بار بار انسان کو ارتقائی کامیابی بتاتا ہے، اس کے نزدیک یہی واحد مثال ہے جس میں جوشِ حیات نے مادے کی جبری قوتوں میں راہ پیدا کی اور اپنی آزادی کو مستحکم بنیادوں پر قائم کیا جبکہ حیوانات ایک ایسی ارتقائی یلغار کا ماقبلی یا ضائع شدہ پیداوار ہیں جو کہ ناکام رہی ہے۔

تاہم حیوانات اس بھرپور وجدان کے مالک ہیں جو صداقت کی منزل کا کامیاب ترین راہنما ہے۔ ان کے مقابلے میں انسان کا وجدان کمزور اور غیر مسلسل ہے۔ انسان میں وجدان یا تو ایک یادگار پارینہ ہے، یا ایک ایسا ماقبلی ہے جو اس قدرِ مشترک کا پتہ دیتا ہے جس سے انسان اور حیوان دونوں وجود میں آئے ہیں۔ پس قیاس یہ ہے کہ جیسے جیسے ارتقا آگے کو بڑھتا جائے گا، یہ ماقبلی کم ہوتے ہوتے غائب ہو جانے کی حد تک پہنچ جائے گا اور وجدان کا ملکہ حیوانوں کا اختیار مخصوص ہو کر رہ جائے گا۔ یہ استدلال اس جانب اشارہ کرتا ہے کہ حقیقت کا بذریعہ وجدان درک حاصل کرنا، وقت کی رفتار کے ساتھ ساتھ انسانوں میں عنقا ہو جائے گا، یہی انجام برگساں کے فلسفے کی قدر شناسی کا ہوگا کیونکہ یہی فلسفہ حقیقت کی ماہیت کو صحیح طور پر بیان کرتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ حیوانات کچھ وقت کے لیے حقیقت کی ماہیت کے متعلق برگساں کے معتقدات میں شریک ہو جائیں گے کیونکہ وہ صاحب وجدان ہونے کے باعث حقیقت کی ماہیت کے رمز آشنا ہوں گے۔ لیکن جیسے کہ ہم توقع کر سکتے ہیں حیوانات کا شمار ارتقا کی ناکامیوں میں کیا جاتا ہے کسی نہ کسی دن ارتقا کے ردی مال کے ڈھیر میں، ارضیات کے دوسرے دور کے رینگنے والے جانوروں کے ساتھ جا ملیں گے۔ یہ صداقت کہ حقیقت تغیر ہے جلد یا بدیر دنیا سے گزر جائے گی۔ لہٰذا جہاں تک صداقت کے آئندہ امکانات کا تعلق ہے، برگساں کا نظریہ رجائیت انگیز ہرگز نہیں۔

(ج) اگر اس نتیجے کو مندرجہ بالا دلائل کی بنیادوں پر باطل قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ مابعد الطبیعیاتی صداقت کا علم اس وجدان کے ذریعے نہیں جو حیوانوں میں پایا جاتا ہے، بلکہ اس منور وجدان کی مدد سے ہوتا ہے جس نے ذہانت کو اپنے اندر سمو لیا ہے تو ہم ایک ایسے زاویۂ نظر کے پابند ہو جاتے ہیں جس سے وجدان اپنے دعویٰ کا خود ہی جج اور خود ہی جیوری بن جاتا ہے۔

صداقت کی کسوٹی اس وجدان میں ملے گی جو ذہانت کی نگرانی میں کام کرتا ہو۔ لیکن وہ ذہانت جو وجدان کے فیصلوں کی نگرانی کرتی ہے، بذات خود ایک ایسی منور ذہانت ہے جس نے وجدان سے حیاتِ تازہ حاصل کی ہے۔ اس طرح آخرالامر وجدان صداقت کی کسوٹی بھی بن جاتا ہے اور وہ چیز بھی جو صداقت کی کسوٹی ہونے کی دعویدار ہے اور ذہانت جس کے متعلق فرض کرلیا گیا ہے کہ وہ وجدانی فیصلوں کی نگراں ہے، دراصل وجدان ہی کا دوسرا نام ہے، اس وجدان کا جو اپنے ہی حق میں فیصلہ بھی دے رہا ہے۔[۱۵]

مندرجہ بالا تنقیدات پر اگر غور کیا جائے تو ایک لحاظ سے یہ درست معلوم ہوتی ہیں۔ برگساں کے فلسفے کے فہم کے لیے ہمیں عقلی تخصیصات سے ماورا جانا پڑتا ہے۔ برٹرینڈ رسل نے بھی برگساں کے فلسفے پر یہی اعتراض کیا ہے کہ اس میں تمثیلوں، استعاروں اور شاعرانہ ترکیبوں کی بھرمار ہے۔ رسل کے نزدیک، عقل دشمن، (Anti-intellectual) فلسفوں کی یہی خامی ہے کہ یہ عقلی مغالطوں اور منطقی متناقضات میں بڑھتے پھولتے ہیں۔ اس لیے یہ اچھی اور صحت مند سوچ کی بجائے مبہم اور سقیم سوچ کو فروغ دیتے ہیں اور ہر احمقانہ غلطی کو عقل کے دیوالیہ پن کی طرف منسوب کرتے ہوئے وجدان کی بالادستی پر استدلال کرتے ہیں۔[۱۶]

اگر بنظر غائر برگساں کے فلسفے کا جائزہ لیا جائے تو جوڈ اور رسل کے اعتراضات بڑے سطحی اور عامیانہ سے محسوس ہوتے ہیں۔ برگساں نے جو وظیفہ عقل کے سپرد کیا ہے اس کی اہمیت سے اس نے کبھی بھی انکار نہیں کیا۔ عقل کو وہ محض ایک ایسا آلۂ کار قرار دیتا ہے جو کہ حیات نے اپنے مقاصدِ عمل کو حاصل کرنے کے لیے ایجاد کیا ہے۔ اس کی حدبندیاں کچھ اس طرح کی ہیں کہ یہ مادّی ماحول کو سمجھنے اور اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے تو مفید اور ضروری ہے لیکن حقیقت مطلقہ جو کہ روانی یا دائمی تغیر ہے، کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتی۔ اب فلسفہ عقلی علم ہے اس لیے برگساں کو ایک ایسی حقیقت کے بیان و اظہار میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا جو کہ عقلی اور منطقی تخصیصات و امتیازات کی متحمل نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ اس نے منطقی تقاضوں اور عقلی ضروریات سے آراستہ روایتی فلسفیانہ منہاج سے مجبوراً اعراض کیا اور تشبیہوں و استعاروں کی مدد سے ایک ایسا تاثر ابھارنے کی کوشش کی جس سے کہ حقیقتِ مطلقہ کا ہم ایک دھندلا سا تصور قائم کرسکیں۔ تاریخ فکر میں یہ کوئی اجنبی رجحان نہیں۔ الہامی مذاہب اور اعلیٰ درجے کی شاعری میں بھی تشبیہوں اور استعاروں کا سہارا لیا

جاتا ہے تاکہ اس حقیقت کے خد و خال کو اجاگر کیا جا سکے جو کسی طرح بھی عقلی و منطقی بیان کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ اس طرح کے فلسفے کو محض شاعری قرار دینا اور اقلیم فلسفہ سے نکال دینا سراسر متعصبانہ رویہ ہے۔ سی۔ ای۔ ایم۔ جوڈ عقل اور وجدان کے توازن کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> برگساں کے فلسفے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ حیاتی ارتقا کی ایک ایسی تعبیر فراہم کرتا ہے جس میں عقل اور جبلت دونوں کو ایک معقول اور مناسب کام مل جاتا ہے۔ اس فلسفہ میں نہ تو عقل کو حیاتی حرکت کے عمل میں ایک ایسی دخل در معقولات کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے اور نہ جبلت کو ایک ایسا سانحہ تسلیم کیا جاتا ہے جو انسانیت کے لیے تنگی کا باعث ہو۔ اور یہ ساری خصوصیات برگساں کے فلسفے کے اساسی تصور کے نتائج ہیں جو یہ بتاتا ہے کہ انسانی فنون، آرٹ، مذہب اور فلسفہ محض ضمنا اور حادثاتی طور پر وقوع پذیر نہیں ہو گئے بلکہ وہ ارتقائی عمل کی غایت کے حصول کے لازمی مراحل ہیں۔[۱۱]

عقل اور وجدان کے بارے میں اگر ہم اس طرح کا نقطۂ نظر اپنائیں تو پھر جوڈ اور رسل کے اعتراضات بے معنی محسوس ہوتے ہیں۔ یہ کہنا کہ وجدان حیوانوں میں زیادہ ہوتا ہے اور انسان میں غیر مسلسل اور کمزور ہے اور اس لیے انسان کو اشرف المخلوقات یا ارتقا کی بلند ترین منزل قرار دینا نہیں چاہیے، بنیادی طور پر ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ وجدان کی صلاحیت اگرچہ انسان میں دب گئی ہے تاہم کمزور نہیں ہوئی۔ وہ لوگ جو ریاضتوں کے ذریعے اس صلاحیت کو صیقل کر لیتے ہیں، ان کا وجدان حیوانوں کے وجدان سے کہیں زیادہ طاقتور اور اعلیٰ درجے کا ہوتا ہے۔ صوفیا، شعرا اور فنکار ہر معاشرے میں موجود ہوتے ہیں اور انہی کے سبب سے اعلیٰ درجے کی جمالیاتی اور وجدانی اقدار فروغ پاتی ہیں۔ چنانچہ یہ کہنا کہ عقل کے روز افزوں ارتقا کے پیش نظر انسان ایک دن وجدانی صلاحیتوں سے یکسر محروم ہو جائے گا درست نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عقلی ارتقا اور وجدانی ورثا ایک دوسرے کے نقیض نہیں۔ آج بھی ابتدائی دور کی دیومالا اٹھا کر دیکھیے تو باوجود منطقی تناقضات اور فکری اغلاط کے اس کی جمالیاتی چمک دمک جوں کی توں قائم ہے۔ آج بھی لوگ ازمنۂ قدیم کی شاعری اور فن پاروں سے حظ اٹھاتے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ سائنسی ترقی اور عقلی ارتقا نے وجدان کے سرچشموں کو خشک نہیں کر دیا بلکہ اس کی اہمیت اور ضرورت میں کئی گنا اضافہ کر دیا ہے۔

برگساں اور اقبال کا تقابلی جائزہ

مسلمانوں کی فکری تاریخ میں مسئلہ ارتقا کی خاص اہمیت رہی ہے۔ قرآن میں کئی جگہ پر یہ کہا گیا ہے کہ انسان کو انفس و آفاق پر غور کرنا چاہیے۔ انسان کی خلقت پر بالخصوص غور کرنے کی دعوت دی گئی ہے کہ کیسے انسان ایک بوند کی شکل میں رحم مادر میں پرورش پانا شروع کرتا ہے اور پھر گوشت کے لوتھڑے میں بدل جاتا ہے اور پھر اس میں ہڈیاں وغیرہ بھی بن جاتی ہیں۔ (القرآن ۳۲: ۷۔۹) ابتدائی دور کے مسلمان چونکہ علوم سے ناآشنا تھے اس لیے خلقتِ انسانی میں ان کی دلچسپی محض ایک مذہبی عقیدہ کی حد تک رہی۔ مگر جوں جوں اسلام پھیلا اور مسلمانوں کے روابط دوسری تہذیبوں سے استوار ہوئے، اس دلچسپی نے باقاعدہ حیاتیاتی تحقیقات کا رخ اختیار کر لیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں تاریخ اسلام میں مسلمان مفکرین کا ایک لمبا سلسلہ نظر آتا ہے جو ایک ہی مسلسل ارتقائی عمل کے قائل ہیں۔ یہ ارتقائی عمل ان کے نزدیک جمادات، نباتات اور حیوانات، سب پر حاوی ہے۔ ابو یحییٰ قزوینی کی کتاب، عجائب المخلوقات، فرید الدین عطار کی کتاب، منطق الطیر، ابن وحشیہ کی نباتی زراعت ابن عوام کی کتاب الزراعت الجاحظ کی کتاب الحیوان چند ایسی کتابیں ہیں جو مسلمانوں کی فتوحات کے بعد لکھی گئیں اور ان میں جہاں مختلف پودوں اور جانوروں کی جماعت بندی کی گئی وہیں ان کے فوائد پر بھی روشنی ڈالی گئی تھی۔ الجاحظ کی کتب الحیوان میں موجود بعض اشارات کو اخوان الصفا نے اپنی تحقیقات کی بنیاد بنایا۔ اخوان الصفا کے نزدیک ہماری دنیا تین اقالیم سے تشکیل پاتی ہے، اقلیم جمادات، اقلیم نباتات اور اقلیم حیوانات ان تینوں اقالیم میں ارتقا کا اصول کارفرما ہے۔ نچلی اقلیم کی انتہا سے اوپر والی اقلیم کی ابتدا ہوتی ہے۔ جمادات کی انتہا مرجان (Coral) ہے، نباتات کی آخری منزل کھجور ہے، جس میں ایک بنیادی حیوانی صفت یعنی جنسی تخصیص پیدا ہو جاتی ہے۔ یہاں سے حیوانی ارتقا کا سلسلہ شروع ہوتا ہے جو کہ بن مانس (Ape) تک پہنچتا ہے اور اس کے بعد انسان پیدا ہوتا ہے اور انسانوں کی منزل آخر پیغمبر ہے جہاں سے آگے اقلیم ملائکہ شروع ہو جاتی ہے۔ اخوان الصفا کے نظریات کو بعد از اں ابن مسکویہ نے اپنایا اور ان کی تشریح و توجیہ کی۔

نظریۂ ارتقا کی ایک نہایت دلآویز تشریح ہمیں مولانا جلال الدین رومی کے اشعار میں ملتی

ہے۔ رومی 'ہمہ روحیت' (Panpsychism) کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک پوری کائنات میں ایک عضویاتی وحدت پائی جاتی ہے اور تمام مظاہر کائنات زندہ و متحرک ہیں:

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند
بامن و تو مردہ و باحق زندہ اند

خاک و باد و آب و نار باشرر
بے خبر از ماوا زحق باخبر

رومی نے قرآن کی ایک آیت کو جس میں عالم امر اور عالم خلق کا ذکر کیا گیا ہے، بنیاد بنا کر اپنا نظریہ ارتقا پیش کیا۔ ارواح رومی کے نزدیک قدیم ہیں اور عالم امر میں شروع سے موجود تھیں۔ یہ عالم امر اپنی نوعیت و ماہیت کے اعتبار سے ہمارے احاطۂ ادراک میں نہیں آسکتا۔ چنانچہ اس کو وہ 'عدم' یا 'نیستان' سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ روح اس 'نیستان' سے 'اسفل السافلین' میں جا گرتی ہے۔ کیوں؟ یہ ان کے نزدیک اسرار الٰہی ہے۔ یہ اسفل السافلین اقلیم جمادات کا پست ترین درجہ ہے۔ یہاں ایک فراق کی کیفیت روح کو مضطرب و بے چین کیے رکھتی ہے۔ وہ ہر لحظہ اپنے مسکنِ ابدی کی طرف مراجعت اور واصل الی الاصل ہونے کی سعی و جہد میں مصروف رہتی ہے، مثنوی کا آغاز ہی ان اشعار سے ہوتا ہے:

بشنو از نے چوں حکایت می کند
از جدائیہا شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند
از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

بانسری سے سن کیا حال سناتی ہے اور ہجر و فراق کی (کیا) شکایت کرتی ہے۔ کہ جب سے

مجھے نے کی زمین (یعنی بانسوں کے جنگل) سے کاٹ کر (جدا) کر دیا گیا ہے، میرے نالہ وفغاں سے مرد وزن روتے ہیں۔ میں (سننے والے کا) سینہ چاہتی ہوں (جو پہلے ہی) فراق کے مارے پارہ پارہ (ہو) تا کہ (میں اس کو اپنا ہمدرد سمجھ کر) دردِ شوق (کا حال) کھول کر سناؤں جو شخص اپنے اصل (زاد بوم) سے دور ہو جاتا ہے وہ اپنے ایام وصل کی تلاش کیا کرتا ہے۔

رومی عالم امر کو نیستاں سے تعبیر کرتے ہیں جو کہ نامعلوم ہونے کے ناتے عدم ہے۔ اس کو بانسوں کو سرزمین بھی کہا جا سکتا ہے جس سے کہ نے جدا ہوتی ہے اور اس کے فگار سینے سے نالۂ فراق بلند ہوتا ہے۔ یہ دراصل روح ہے جو کہ عالم امر سے نکل کر عالم خلق میں آ گرتی ہے۔ اب یہاں سے اس کا ارتقائی عمل شروع ہوتا ہے اور عشق اس کی قوت محرکہ بن جاتا ہے:

آمده اول به اقلیم جماد
از جمادی در نباتی افتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد
وزجمادی یاد ناورد ازنبرد
وزنباتی چوں به حیواں او فتاد
نامدش حال نباتی هیچ یاد
جزهماں میلے که دارد سوئے آں
خاصه در وقت بهار ضمیراں
همچو میل کو دکاں بامادراں
سرمیل خود نداند در لباں
هم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تا شدا کنوں عاقل و دانا و زفت

پہلے وہ جماد کی اقلیم میں آیا اور جمادی (اقلیم) سے نباتی (اقلیم) میں آیا۔ سالہا نباتی اقلیم میں عمر بسر کی اور سرکشی کی وجہ سے اپنی جمادی (زندگی) کو بھلا دیا اور نباتی (اقلیم) جب حیوانی (اقلیم) میں آئی اس کو نباتی (اقلیم) کا حال کبھی یاد نہ آیا۔ سوائے اس میلان کے کہ جو اس کی جانب ہے، خصوصاً بہار اور ضیمر ان کے موسم میں، جیسا کہ بچوں کا ماؤں کی طرف

میلان کہ وہ دودھ پینے میں اپنے میلان کا خود راز نہیں جانتے۔ وہ اس طرح ایک اقلیم سے دوسری اقلیم میں چلتا رہا۔ یہاں تک کہ وہ اب عقل مند، دانا اور قوی ہو گیا ہے۔[۱۸]

رومی کے اشعار میں ہمیں برگساں کی طرح ایک واضح نظریۂ ارتقا ملتا ہے۔ لیکن رومی کے نزدیک ارتقائی عمل کی قوتِ محرکہ عشق ہے، اپنے سے بلندتر میں جذب ہوکر ارتقا کی اگلی منزل پر پہنچنے کی تڑپ ہے۔ جب بیج زمین میں بویا جاتا ہے تو متعدد جامد مادے اس کی طرف کھنچے چلے آتے ہیں تاکہ اس کے اندر جذب ہوکر قوت نمو حاصل کرسکیں:

نان مردہ چوں حریف جاں شد
زندہ گردد نان و عین آں شد
ہیزم تیرہ حریف نار شد
تیرگی رفت و ہمہ انوار شد

(دیکھو) بے جان روٹی جب (روٹی کھانے والے کی) جان کے ساتھ مصاحب ہو جاتی ہے، تو وہ زندہ (جسم کا جز) بن جاتی ہے اور اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔
ایک بے نور لکڑی جب آگ کی مصاحب ہوئی تو اس کی ظلمت جاتی رہی اور وہ سراسر شعلۂ آتش بن گئی۔

تمام اقالیمِ ہستی میں یہ قوت جذب و عشق جاری و ساری ہے۔ اپنے سے اعلیٰ و ارفع میں اپنی ہستی فنا کر کے بقا حاصل کرنے کا رحجان ہی ارتقا کا بنیادی محرک ہے اور اسی وجہ سے انسان ہزاروں لاکھوں سال کا سفر طے کر کے 'اسفل السافلین' سے 'احسن التقویم' کے مقام پر پہنچا ہے:

صد ہزاراں سال بودم در مطار
ہمچو ذراتِ ہوا بے اختیار

برگساں کے ہاں ہمیں جو بنیادی محرک ارتقا نظر آتا ہے وہ قوت تخلیق ہے یا نئی سے نئی صورت حیات پیش کرنے کی لگن ہے۔ یہ جذبہ تخلیق ایسے مصور کی کاوش سے مشابہ ہے جو کہ محض اپنی داخلی تحریک کی شدت سے مجبور ہو کر کوئی شاہکار بنانے میں مشغول ہو اور اسے خود بھی علم نہ ہو کہ یہ کس طرح کا شاہکار بنے گا۔ رومی نے ارتقا کی جو تشریح پیش کی ہے وہ ایک اندھے اور بے

بصر ارتقا کی نہیں بلکہ ایک با مقصد ارتقا کی تشریح ہے۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ برگساں کے حیاتی فلسفے کا لازمی نتیجہ قنوطیت اور نامیدی ہے گذشتہ تمام ارتقا کی داستان انسان پر آ کر منتج ہو جاتی ہے۔ لیکن انسان سے آگے کوئی منزل مقصود نہیں، ارتقا اگر جاری ہے تو بے نشان منزلوں کی طرف! جب تک انسان زندہ ہے، تخلیقی ارتقا کی سعی و جہد میں مصروف ہے لیکن جب مر جاتا ہے تو سب کچھ ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس رومی ان تمام اقالیم کا ذکر کرتے ہیں جن سے کہ روح انسانی سفر کرتی ہوئی موجودہ منزل تک آئی ہے اور پھر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ موت کے بعد بھی روح کا سفر جاری رہے گا:

تو ازاں روزے کہ ھست آمدی — آتشی یا خاکی یا بادی بدی
گر بداں حالت ترا بودے بقا — کے ترا رسیدے بر تر ایں ارتقاء
از مبدل ھستی اول نماند — ھستی دیگر بجائے او نشاند
ھمچنیں تاصد ہزاراں ھست ھا — بعد یک دیگر، دوم بہ ز ابتدا
این بقاھا از فناھا یافتے — از فنا پس رو چرا برتافتے
زاں فنا ھا چہ زیاں بودت کہ تا — بر بقا چسپیدۂ اے بے نوا
چوں دوم از اولیت بہتر است — پس فنا جوئے و مبدل را پرست
صد ھزاراں حشر دیدی اے عنود — تاکنوں ھر لحظہ از بدو وجود
از جمادی بے خبر سوئے نما — وز نما سوئے حیات و ابتلا
باز سوئے عقل و تمیزات خویش — باز سوئے خارج ایں پنج و شش
در فناھا این بقاھا دیدۂ — بر بقائے جسم چوں چسپیدۂ
تازہ می گیرد کہن رامے سپار — کہ ھر امسالت فزونست از سہ پار

تم جس دن سے کہ وجود میں آئے، پہلے آگ یا خاک یا ہوا تھے۔ اگر تمھاری وہی حالت قائم رہتی تو یہ ترقی کیوں کر نصیب ہو سکتی ہے۔ بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی اور اس کی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی اسی طرح ہزاراں ہستیاں بدلتی چلی جائیں گی، یکے بعد دیگرے اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی۔ یہ بقا تم نے فنا کے بعد حاصل کی ہے، پھر فنا سے کیوں جی چراتے ہو۔ ان فناؤں سے تمھیں کیا نقصان پہنچا جواب بقا سے چمٹے جاتے ہو۔ جب دوسری ہستی پہلی سے بہتر ہے تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو۔ تم سینکڑوں قسم کے حشر دیکھ چکے، ابتدائے وجود سے اس وقت تک! تم پہلے جماد تھے پھر تم

میں قوت نمو پیدا ہوئی، پھر تم میں جان آئی، پھر عقل وتمیز، پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے۔ جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دیکھیں، تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیتے ہو۔ نیا لو اور پرانا چھوڑ دو کیونکہ تمھارا ہر سال پارسال سے اچھا ہے۔[۱۹]

مسلمان مفکرین نے قرآن کی دعوت پر حیات اور مظاہر حیات پر غور وفکر شروع کیا۔ اس طرح ایک مذہبی عقیدے نے گراں قدر علمی تحقیقات کا راستہ استوار کیا۔ اوپر ہم یہ ذکر کر آئے ہیں کہ مسلمانوں نے فطری تاریخ (Natural History) پر جو تحقیقات کیں انھیں آج بھی خاص اہمیت حاصل ہے۔ خاص طور پر ان کا ارتقا کے بارے میں نظریہ جدید نظریۂ ارتقا سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔ لیکن دونوں نظریات ارتقا میں ایک بنیادی اور نہایت اہم فرق بھی ہے۔ جدید نظریۂ ارتقا خواہ ڈارون کا ہو یا ہنری برگساں کا انسانی موت کو ایک ایسا واقعہ قرار دیتا ہے۔ جس پر آ کر ہزاروں لاکھوں برس سے جاری ساری ارتقائی عمل یکلخت رک جاتا ہے۔ مادیت پسند مثلاً ڈارون اور اسپنسر وغیرہ حیات بعد الموت کے قائل نہ تھے اس لیے انھوں نے موت کے بعد تسلسل ارتقا کے امکان کو درخور اعتناء نہ سمجھا۔ برگساں کا مسئلہ یہ تھا کہ وہ حیات کی آزاد اور مختار فعالیت کا قائل تھا۔ اس لیے وہ کسی ایسے مفروضے کو ماننے کے لیے تیار نہ تھا جس سے جبر لازم آتا ہو۔ چنانچہ اس نے بھی موت کے بعد روحانی ارتقا پر روشنی نہیں ڈالی۔ البتہ مسلمان فلاسفہ کے ہاں ہمیں یہ رجحان خاص طور پر نظر آتا ہے کہ وہ موت کے بعد کسی نہ کسی انداز میں حیات کے ارتقا کے قائل ہیں۔ اس کی بہترین مثال رومی کے مندرجہ بالا اشعار ہیں جن میں موت کو ایک مرحلہ قرار دیا گیا ہے کہ حیات اس کے بعد بھی اپنا سفر جاری رکھے گی۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے علامہ اقبال رومی کے اس تصور سے بہت متاثر ہوئے۔

حیاتیت (Vitalism) کی ایک شکل ارادیت پسندی (Voluntarism) ہے۔ ارادیت پسندی کی روایت مسلمانوں میں بہت پرانی ہے۔ لیکن اٹھارہویں صدی سے لے کر بیسویں صدی کے دوسرے عشرے تک کے دور میں مغربی فلسفے کا غالب رجحان بھی رومانوی اور روحیتی رہا۔ اکثر فلاسفہ قدیم نظریات کے برعکس حیات اور ارادے کو کائنات کا اساسی اصول تسلیم کرنے لگے۔ ارادیت پسندی وہ نظریہ ہے جس میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ارادہ یا اس سے ملتی جلتی کوئی قوت کائنات کا عنصر ترکیبی ہے۔ اس نظریہ کا مغرب میں سب سے بڑا علمبردار شوپنہار تھا جس کے نزدیک کائنات کی ہر شے کا انتھک خالق 'اندھا ارادہ' (Blind Will) ہے جو کہ افراد کی نہیں بلکہ

انواع کی حفاظت کرتا ہے۔ کائنات اور اس کی ہر شے اس اندھے ارادے کی تجسیم (Embodiment) ہے۔ شوپنہار کی کتاب کا نام ہے، کائنات بطور ارادہ اور تصور، (The World as Will and Idea)! اس کے نزدیک یہ ارادہ اندھا اس لیے ہے کہ اس میں کسی قسم کی مقصدیت یا غرض و غایت نہیں۔ شوپنہار کہتا ہے کہ ارادۂ حیات (Will to Live) کائنات کی اساسی قوت ہے۔ اس کے فلسفہ کا لازمی نتیجہ انتہا درجے کی قنوطیت اور ناامیدی ہے۔ اس کے برعکس نٹشے امید کا چراغ جلاتا ہے اور ارادۂ حیات اس کے فلسفے میں ارادۂ اقتدار (Will to Power) کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اپنے تکرارِ ابدی (Eternal Recurrence) کے تصور میں وہ ارتقائی عمل کو انتہائی قسم کی میکانکیت اور جبریت کا شکار بنا دیتا ہے۔ فشٹے اور ولیم [illegible] بھی ارادیت پسند تھے۔ لیکن برگساں نے جس طرح حیاتیاتی حقائق کی روشنی میں عمل ارتقا کی تشریح کی وہ ان تمام ارادیت پسندوں سے زیادہ دلکش اور اثر آفرین تھی۔ لیکن عمل ارتقا کی آزاد اور تخلیقی فعالیت قائم رکھنے کے جوش میں برگساں نے اسے بھی دیگر ارادیت پسندوں کی طرح غائت اور مقصدیت سے عاری قرار دیا، اس طرح یہ کم و بیش دیگر فلاسفہ کے نظریہ کی طرح ہی بے بصر اور اندھا عمل بن کر رہ گیا۔

علامہ اقبال نے برگساں کے افکار کا بہت اثر قبول کیا۔ لیکن وہ ایک حد تک برگساں کے ساتھ چلتے ہیں۔ وہ اس بات کو صحیح تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات کوئی ساکت و جامد شے نہیں بلکہ ایک مسلسل عمل ہے جسے فکر حصے بخروں میں تقسیم کر دیتا ہے لیکن وجدان اسے ایک غیر تقسیم پذیر کل کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ یہ ایک آزاد تخلیقی میلان اور ایک دائمی حیاتی لہر ہے جس میں ماضی جمع ہوکر اسے فزوں تر کرتا جاتا ہے اور مستقبل ایک ’کھلے امکان‘ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس حیاتی لہر کی نوعیت ارادہ کی سی ہے جو وفور تخلیق میں وجود و شہود آفرینی کرتا آگے ہی آگے بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ لیکن برگساں کے نظریے کے برعکس اقبال اس ارتقا کو اندھا اور بے بصر نہیں سمجھتے۔ عقل برگساں کے نزدیک حیاتی لہر کا محض ایک آلۂ کار ہے۔ اس طرح برگساں نے حیاتی لہر اور فکر میں ایک تفریق قائم کر دی ہے۔ اقبال اس نظریہ سے متفق نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> حاصل کلام یہ ہے کہ برگساں کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک آزاد، ناقابل تعین، تخلیقی اور حیاتی محرک ہے اور اپنی کنہ میں سرتاسر مشیت (ارادہ) ہے جس کو فکر قید مکانی میں لے آتا ہے اور پھر اس کا مشاہدہ اشیا کی ایک کثرت کی شکل میں کرتا ہے۔ یہاں یہ تو ممکن نہیں کہ برگساں

کے اس نظریے کی پوری پوری تنقید کی جائے۔ لیکن اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس کی حیاتیت کی انتہا فکر اور مشیت کی ایک ایسی ثنویت میں ہوتی ہے جس میں کوئی مفاہمت ممکن نہیں اور جس کی ہمارے نزدیک وجہ ہے فکر کے متعلق اس کا جزئی نظریہ! کیونکہ فکر کا منصب برگساں کی رائے میں صرف یہ ہے کہ ہر شے کو قیدِ مکانی میں لے آئے۔ اس کی ساخت مادے کے رنگ میں ہوئی۔ لہٰذا اس کے جتنے بھی مقولات ہیں، میکانیاتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم نے اپنے پہلے خطبے میں عرض کر دیا تھا، فکر کی ایک عمیق تر حرکت بھی ہے۔ گو بظاہر یوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے حقیقت مطلقہ کی تقسیم ساکن اجزا میں کر رکھی ہے، بایں ہمہ اس کا حقیقی وظیفہ ہے کہ محسوسات و مدرکات کی شیرازہ بندی کرتے ہوئے ان میں ترکیب و ایتلاف کا رنگ پیدا کرے۔ گویا جیسا جیسا محسوسات و مدرکات کے مختلف مراتب کا تقاضا ہو گا ویسے ہی مقولاتِ فکر آپ کے سامنے ہوں گے۔ لہٰذا فکر کو بھی زندگی کی طرح نامی ٹھہرانا چاہیے۔[۲۰]

اگر اقبال کی طرح فکر کو حقیقتِ مطلقہ کا جزو لاینفک سمجھا جائے تو عمل ارتقا بے بصر یا اندھا قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ عقل، مقاصد و غایات کے بغیر سرگرم عمل نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اقبال حقیقت مطلقہ کو مقاصد و غایات سے تہی نہیں سمجھتے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اغراض و مقاصد ہماری شعوری واردات کا لازمی حصہ ہیں۔ اقبال برگساں کی طرح مستقبل کو یکسر غیر متعین نہیں سمجھتے البتہ وہ جبریت کے حامی بھی نہیں۔ مقاصد و غایات کو وہ دور کے نصب العین قرار نہیں دیتے بلکہ ان کے نزدیک مقاصد و غایات خود حیات کا ایک داخلی اصول ہیں۔ مقصد اس کے اندر سے ابھرتا ہے، دور کا نصب العین نہیں جس کی طرف کہ کاروان حیات گامزن ہے۔

فلسفے کے علاوہ برگساں کے اثرات ہمیں علامہ کی شاعری پر بھی نظر آتے ہیں زندگی کو ایک سیلِ رواں سمجھنا اور مختلف افراد کے منصۂ شہود پر آنے کو مندرجہ ذیل اشعار میں بیان کیا گیا ہے:

زندگی راہرواں در تگ و تاز است — قافلۂ موج را جادہ و منزل کجا است
آتی ہے ندی جبین کوہ سے گاتی ہوئی — آسماں کے طائروں کو نغمہ سکھلاتی ہوئی
آئینہ روشن ہے اس کا صورت رخسار حور — گر کے وادی کی چٹانوں پر یہ ہو جاتا ہے چور
نہر جو تھی اس کے گوہر پیارے پیارے بن گئے — یعنی اس افتاد سے پانی کے تارے بن گئے
جوئے سیماب رواں پھٹ کر پریشاں ہو گئی — مضطرب بوندوں کی اک دنیا نمایاں ہو گئی

ہجران قطروں کو لیکن وصل کی تعلیم ہے
دو قدم پر پھر وہی جو مثل تار سیم ہے
ایک اصلیت میں ہے نہر رواں زندگی
گر کے رفعت سے ہجوم نوع انسان بن گئی

[بانگِ درا، فلسفۂ غم]

برگساں کی طرح علامہ دوران خالص کو حقیقت سمجھتے ہیں اور ریاضیاتی زمان کو غیر حقیقی قرار دیتے ہیں۔ان کے نزدیک تغیر اصل حیات ہے:

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحب ہوش
اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش

[بالِ جبریل، ص۷۴]

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب صیرفی کائنات
تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری بارات، موت ہے میری بارات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو، جس میں نہ دن ہے نہ رات

[بالِ جبریل، مسجد قرطبہ]

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت دیکھے ہیں اس نے پست و بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت، حضر ہے مجاز
دمادم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی

[بالِ جبریل، ساقی نامہ]

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

علامہ حیات کی اولیت کے قائل ہیں۔ جسم ان کے نزدیک حیات نے ہی اپنی سہولتِ کار کے لیے تخلیق کیا ہے۔ وہ رومی کے اس شعر کا حوالہ دیتے ہیں:

بادہ از ما مست شد، نے ما ازو
قالب ازما ھست شد، نے ماازو

ہم شراب سے مست نہیں ہوتے بلکہ شراب ہماری وجہ سے مست و مخمور ہوتی ہے۔ ہم جسم کے ذریعے زندہ نہیں رہتے بلکہ جسم ہم سے زندہ ہوتا ہے۔

گلشن راز جدید میں جسم و جاں کے باہمی تعلق کو یوں بیان کرتے ہیں:

تن وجاں را دوگفتن کلام است
تن واجاں را دوتا دیدن حرام است
بجان پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالے ز احوال حیات است
عروس معنی از صورت حنا بست
نمود خویش را پیرایہ ہا ہست

حقیقت روئے خود را پردۂ باف است
کہ او را لذتے در انکشاف است

[گلشن رازِ جدید، ص۲۱۶،۲۱۷]

روح اور جسم کو دو قرار دینا غلط ہے۔ ان کو دو دیکھنا حرام ہے۔ کائنات کا راز روح میں پوشیدہ ہے اور جسم روح کے احوال میں سے ایک حالت ہے۔ حقیقت کی دلہن نے خود کو صورت کی مہندی سے سجایا اور اپنے اظہار کے لیے مختلف شکلیں اختیار کیں۔ حقیقت اپنا چہرہ ڈھانپنے کے لیے ایک نقاب بنتی ہے کہ وہ اپنے انکشاف سے لذت اندوز ہو۔

اسی مضمون کو ایک دوسری جگہ یوں ادا کیا گیا ہے:

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
یہ وحدت ہے، کثرت میں ہردم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظیر
یہ عالم یہ بتخانۂ شش جہات!
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
چمک اس کی بجلی میں، تارے میں ہے
یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
اسی کے بیاباں اسی کے ببول
اسی کے ہیں کانٹے، اسی کے ہیں پھول
کہیں اس کی طاقت سے کہسار چور
کہیں اس کے پھندے میں جبریل وحور

[بالِ جبریل، ساقی نامہ]

عقل اور وجدان کے بارے میں بھی علامہ کے افکار برگساں کے نظریات سے ملتے جلتے ہیں:

عقل گو آستاں سے دور نہیں ہے
اس کی تقدیر میں حضور نہیں ہے

دل بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں ہے

[بالِ جبریل، ص۴۳]

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ
مقام عقل سے آساں گزر گیا اقبال
مقام شوق میں کھویا گیا وہ فرزانہ

[بالِ جبریل، ص۵۱]

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغ رہگذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغ رہگذر کو کیا خبر ہے؟

[بالِ جبریل، ص۸۵]

عطا اسلاف کا جذب دروں کر
شریک زمرہ لا یحزنون کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

[بالِ جبریل، ص۸۷]

علامہ کے نزدیک زماں کا خطی (Lineal) تصور غلط ہے اور عقل کا آفریدہ ہے:

اے اسیر دوش و فردا در نگر
دردل خود عالم دیگر نگر
درگل خود تخم ظلمت کاشتی
وقت را مثل خطے پنداشتی
باز باپیمانۂ لیل و نہار
فکر تو پیمود طول روزگار

وقت را مثل مکان گستردۂ
امتیاز دوش و فردا کردۂ
اے چو بودم کردہ از بستان خویش
ساختی از دست خود زندان خویش

[اسرار خودی، ص۷۰]

اے کل اور آج کے قیدی اپنے اندر جھانک اور اپنے دل میں ایک اور دنیا دیکھ۔ تو نے اپنی مٹی میں ظلمت کا بیج بویا ہے۔ تم نے وقت کو ایک خط کی صورت میں گمان کیا ہے۔ تو زمان کے طول کی پیمائش پیمانۂ لیل ونہار سے کرتا ہے۔ تم نے زماں کو مکاں کی طرح پھیلا دیا ہے اور گذرے ہوئے کل کو آنے والے کل سے متمیز کر دیا ہے۔ تم اپنے ہی چمن سے خوشبو کی مانند اڑے ہو۔ تم نے اپنے ہاتھوں اپنا قید خانہ تعمیر کیا ہے۔

علامہ شروع شروع میں برگساں کی ہی طرح حیاتی لہر کی مطلق خلاقیت کے لیے کسی قسم کی غایت کو مضر سمجھتے تھے۔ لیکن وقت گذرنے کے ساتھ ان کے خیالات میں تبدیلی آئی اور انھوں نے غرض و غایت کو حیاتی لہر کے لیے ضروری قرار دیا:

زندگی را بقا از مدعا است
کاروانش را درا از مدعا است
زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو صید مقاصد را کمند
دفتر افعال را شیرازہ بند

[اسرار خودی، ص۱۴]

زندگی کی بقا مدعا (یعنی غرض و غایت) سے ہے۔ مقصد کی وجہ سے ہی اس کے کاررواں کی گھنٹیاں بجتی ہیں۔ زندگی جستجو میں پوشیدہ ہے۔ اس کی اصل آرزو میں چھپی ہوئی ہے۔ آرزو اغراض و مقاصد کے شکار کے لیے کمند کا درجہ رکھتی ہے اور افعال و اعمال کی کتاب کے (اوراق پریشان) کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔

علامہ اقبال کے خطبات اور ان کی شاعری میں متعدد جگہوں پر ہمیں برگساں کے گہرے

اثرات نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ انھوں نے برگساں کی اندھی تقلید نہیں کی۔ جو نظریات ان کی نظر میں سقیم تھے، ان پر انھوں نے بھرپور تنقید کی ہے اور ان کی جگہ بہتر متبادل نظریات بھی پیش کیے ہیں۔ اگر یورپ برگساں کی تحریر کو دلکش شاعرانہ انداز بیان کے لیے سراہتا ہے تو مشرق کو بھی بجا طور پر فخر ہے کہ اقبال نے حیاتیاتی ارتقا، زمان و مکان، عقل و وجدان اور احوال شعور جیسے پیچیدہ مسائل پر نہایت خوبصورت اردو اور فارسی شاعری کے پیرائے میں اظہار خیال کیا ہے۔ برگساں کا فلسفہ علامہ اقبال کا محض ایک فکری مآخذ ہے۔ علامہ کے افکار کی آبیاری کئی فکری سرچشموں سے ہوئی ہے۔ لیکن ان سے تعرض اس جگہ نہیں کیا جا سکتا۔

آخر میں ہم ان الفاظ کے ساتھ 'برگساں کے فلسفے' کا اختتام کرتے ہیں کہ باوجود اس پر مختلف النوع اعتراضات کے، یہ امر نا قابل تردید ہے کہ برگساں نے میکانکی مادیت کی دھجیاں اڑا دیں اور تخلیقی فکر کے خشک ہوئے سوتوں کو از سر نو جاری و ساری کر دیا۔ یہ بات ہر کوئی تسلیم کرتا ہے کہ انیسویں صدی کے کے آخر نصف میں برگساں کے فلسفے نے نہ صرف یورپ بلکہ مشرق میں بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ قبول عام حاصل کیا۔

مزید مطالعے کے لیے ضروری مواد

برگساں کے حالات زندگی کے ذیل میں ہم برگساں کی اپنی تصانیف کا ذکر کر آئے ہیں۔ اب ہم ان چند ایک کتب و مقالات کا ذکر کرتے ہیں جن سے برگساں کے فلسفے کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔

1- Carr, H.W. *The Philosophy of Change*, New York, 1912

اس کتاب میں برگساں کے فلسفے کو نہایت دلکش انداز میں پیش کیا گیا۔ مبتدی کو اسی کتاب سے آغاز کرنا چاہیے۔

2- Hanna Thomas ed., *The Bergsonian Heritage*, New York and landon 1962

اس کتاب میں مختلف مفکرین کے مضامین اکٹھے کیے گئے ہیں۔ اس طرح یہ مجموعہ مضامین برگساں کے فکر پر متعدد زاویوں سے روشنی ڈالتا ہے۔

3- Huxley, julian, *Essays in Popular Science*, New York, 1927

یہ کتاب اس نقطۂ نظر سے اہم ہے کہ اس میں برگساں کے فلسفے پر حیاتیاتی نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ برگساں کا فلسفہ مشکوک اور قابل اعتراض حیاتیاتی حقائق پر مبنی ہے۔

4- Russell Bertrand, *The Philosophy of Bergson*. London, 1914

اس کتاب میں برٹرینڈ رسل نے مخصوص زاویہ نگاہ سے برگساں کے فلسفے کو پیش کیا ہے۔ اسے انتہا درجے کی تنقیدی کتاب قرار دیا جاسکتا ہے۔

5- Stewart, J. Mck., *A Critical Exposition of Bergson's Philosoply*, London, 1912

اس کتاب میں جہاں برگساں کے فلسفے کی بہترین توجیہ وتشریح پیش کی گئی ہے وہیں اس پر بعض اہم اعتراضات بھی کیے گئے ہیں۔

6- Dar, B. A., *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism*, Lahore 1965

بشیر احمد ڈار کی یہ کتاب اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس میں کانٹ اور اس کے بعد تمام ارادیت پسندوں مثلاً شوپنہار، فشٹے، ولیم جیمز اور برگساں وغیرہ کو تفصیل کے ساتھ موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ نہ صرف ان فلاسفہ کے نظریات کی تشریح کی گئی ہے بلکہ اقبال کے ساتھ ان کا موازنہ بھی کیا گیا۔ 'اقبال اور برگساں' (ص ۱۷۶) ایک مستقل باب ہے جس میں برگساں کے افکار کے ساتھ ساتھ ان کے اقبال پر اثرات کا جائزہ بھی لیا گیا ہے اور ایسے متعدد اشعار کا حوالہ دیا گیا ہے۔ جن میں اقبال نے برگساں کے افکار کو سمویا ہے۔

7- Joad, C.E.M. *Introduction to Modern Philosophy*, Oxford, First ed. 1924.

سی۔ای۔ایم۔ جوڈ کا نام فلسفے کے ادق مسائل کو عام فہم انداز میں پیش کرنے کے لیے بہت مشہور ہے۔ مندرجہ بالا کتاب میں جوڈ نے جدید دور کے مختلف نظریات کو بیان کیا ہے۔ آخری باب 'برگساں کا فلسفہ' ہے جس میں برگساں کے فلسفے کو نہایت سلیس اور دلنشیں انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا ترجمہ خواجہ آشکار حسین نے ۱۹۵۶ء میں کیا تھا اور یہ مجلس ترقی ادب کلب روڈ لاہور سے شائع ہوئی تھی۔ اردو زبان میں غالباً برگساں کے فلسفے پر یہ پہلی تفصیلی تحریر ہے۔ ترجمہ رواں اور سلیس ہے اور کم وبیش اصل متن کا غماز ہے۔

8- Sheikh, M. Saeed,(ed.) *Studies in Iqbal's Thought and Art*,

Lahore. 1972.

اس مجموعے میں مندرجہ ذیل مقالات برگساں کے فلسفے کو سمجھنے کے لیے مدومعاون ہوں گے:

(۱) مقالہ نمبر۔۱۰ Iqbal 's Concept of Evolution (۲) مقالہ نمبر ۱۲ Iqbal and Bergson on Time، ص ۲۴۸، از حافظ عبداللہ فاروقی۔

۹- مجلّہ نیرنگ خیال، اقبال نمبر ستمبر و اکتوبر ۱۹۳۲ء۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی کا آخری مقالہ بعنوان 'اقبال اور فلسفۂ مغرب' ص ۳۶۳، اس لحاظ سے اہم ہے کہ اردو زبان میں نہ صرف نٹشے، بلکہ برگساں کے فلسفے پر بھی اقبال کے حوالے سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

۱۰- ویب، کلیمنٹ سی۔ جے۔ تاریخ فلسفہ مغرب، مترجم مولوی احسان احمد شعبہ تصنیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی، کراچی ۱۹۴۹ء۔ گیارہواں باب ص ۲۰۱ بعنوان 'ہنری برگساں' اردو میں فلسفہ پڑھنے والے لوگوں کے لیے دلچسپی کا باعث ہوگا۔

۱۱- (برگساں نے ہنسی (Laughter) اور ظرافت کے مسئلے پر بھی عمیق نظریات پیش کیے جن سے اردو میں طنز و مزاح پر لکھنے والوں نے استفادہ کیا۔ یہ بھی برگساں کے اثرات کا ایک رخ ہے، اردو کے مشہور مزاح نگار بطرس بخاری کا ایک مضمون مضحک اشیا کے متعلق چند عام اصول (پروفیسر ہنری برگساں کا فلسفۂ خندہ) مخزن لاہور کے جنوری ۱۹۳۲ء کے شمارے میں شائع ہوا جس میں انھوں نے برگساں کے ان تصورات کی وضاحت کی ہے۔ اب یہ مضمون تخلیقات پطرس مطبوعہ مکتبہ اردو ادب لاہور میں بھی شامل ہے۔ ادارہ)

❀ ❀❀ ❀

حوالہ جات وحواشی

۱- اس موضوع پر مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: راقم کی کتاب تاریخ فلسفۂ یونان، باب ارسطو۔

2- "Bergson, Henry, *Creative Evolution*, London, 1954, P.1

۳- ایضاً، ص ایضاً۔

۴- جوڈ، سی۔ای۔ایم، تعارف فلسفۂ جدید مترجمہ خواجہ آشکار حسین، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۵۶ء، ص ص۱۴۴، ۱۴۵۔

۵- جوڈ، کتاب مذکور، ص۱۴۶۔

۶- یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ برگساں حیاتی لہر کو شعور کی ایک ایسی رو سمجھتا ہے جو کہ مادے کے اندر نفوذ کر جاتی ہے اور مادّی قوتوں اور مادّی وسائل کو ہی بروئے کار لا کر ارتقائی منازل طے کرتی ہے اور پیچیدہ سے پیچیدہ تنظیم حاصل کرتی جاتی ہے۔ برگساں کے نزدیک حیاتی لہر نے صرف اس کرۂ ارض پر ہی جلوہ نمائی نہیں کی بلکہ دیگر سیارگان پر بھی اس نے اپنی حکمرانی قائم کی ہوگی لیکن وہاں اس کا اظہار مختلف انداز میں ہوا ہوگا۔ اس کرۂ ارض پر وہ انسان کو اعلیٰ وارفع مخلوق قرار دیتا ہے جس میں کہ عقل و شعور نے انتہائی ترقی یافتہ حیثیت حاصل کر لی ہے۔ اپنی کتاب *Two Sources of Morality and Religion* میں انسان کو عمل ارتقا کی انتہا قرار دیتا ہے لیکن ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ انسان کی حیثیت غایت کی سی نہیں کہ عمل ارتقا اس کی سمت میں جاری رہا ہو، کیونکہ اس طرح جبریت لازم آتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ حیاتی لہر انسان کی بجائے کسی اور طرح کی مخلوق پیدا کر سکتی تھی، تاہم وہ کسی نہ کسی طرح اس بات کا اقرار کر لیتا ہے کہ انسان کا منصۂ شہود میں آنا محض 'اتفاقی امر' نہیں اور عملِ ارتقا کی کوئی غایت ہے۔

۷- جوڈ، کتاب مذکور، ص۱۴۹۔

۸- ایضاً، ص۱۵۴، ۱۵۵

۹- برگساں، تخلیقی ارتقاء، ص۱۸۶۔

۱۰- جوڈ، کتاب مذکور، ص۱۵۲۔ برگساں، تخلیقی ارتقاء، ص ص۱۸۶۔۱۸۷۔

11- Bergson, *Introduction to Metaphysics.*

اصل متن یوں ہے:

"Intutition is an act by which one is transported into the interior of an object in order to coincide with what there is unique and consequently inexpressable about it."

۱۲- مندرجہ ذیل اقتباس میں برگساں فطری علوم اور مابعد الطبیعیات کے تعلق پر روشنی ڈالتا ہے:

"Either Metaphysics is only this game of ideas, or else, if it is a serious occupation of the mind, it must transcend concepts to arrive at intuition. To be sure concepts are indispensable to it, for all other sciences ordinarily work with concepts, or at least when it forces itself of the infiexable and ready made concepts and creastes others very different from those we usually handle, I mean, flexable, mobile, almost, fluid representations, always ready to mould themselves on the fleeting forms of intuituion."

Bergson, *Introduction to Metaphysics*, New York, Philosophical Library, 1961, PP. 19-20.

۱۳- جوڈ، کتاب مذکورہ، ص ۱۶۰۔

۱۴- ایضاً، ص ۱۶۳۔

۱۵- ایضاً، ص ص ۱۶۷-۱۶۹۔

۱۶- برٹرینڈ رسل، تاریخ فلسفہ مغرب (انگریزی)، لندن، ۱۹۶۹ء

۱۷- ویب، کلیمنٹ سی۔ جے۔ تاریخ فلسفہ مغرب، مترجمہ مولوی احسان احمد، شعبہ تصنیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی، ۱۹۶۹ء۔

۱۸- مولانا روم کے ان اشعار کا ترجمہ ہم نے مولانا نذیر عرشی کے ترجمہ کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: مفتاح العلوم شرح مثنوی مولانا روم۔

۱۹- یہ ترجمہ ہم نے مولانا شبلی نعمانی کی کتاب سوانح مولانا روم کے سے دیا ہے۔

۲۰- نیازی، سید نذیر مترجم، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۸۰۔

❁ ❁❁ ❁

علامہ اقبال کا تصورِ ملت—عہدِ حاضر کے تناظر میں

مسلمان کون ہیں؟ وہ کونسا اصول ہے جو انھیں ایک سماجی وحدت میں مربوط کرتا ہے؟ ان کی سرزمین اور وطن کونسا ہے؟ وہ اہم خدوخال کیا ہیں جو بحیثیت قوم اور ملت انھیں دیگر اقوام وملل سے ممتاز ومتبائن کرتے ہیں؟ ملتِ اسلامیہ کا مختلف اقوام عالم سے کیا تعلق ہے؟

یہ وہ سوالات ہیں جنھیں ہم فکرِ اقبال کا مرکز ومحور قرار دے سکتے ہیں۔ جب علامہ اقبال حصولِ تعلیم کے لیے یورپ گئے تو فطری طور پر یہ سوالات ان کے ذہن میں پیدا ہوئے۔ کوئی بھی شخص جب اپنے جمے جمائے ثقافتی اور جغرافیائی پس منظر سے نکل کر کسی نئی سرزمین، نامانوس تہذیب وثقافت اور اجنبی معاشرت میں بود وباش اختیار کرتا ہے تو اسے مغائرت (Alienation) کا ایک شدید ترین احساس ہوتا ہے جسے ماہرین عمرانیات ثقافتی جھٹکا (Cultural Shock) کہتے ہیں۔ علامہ کو بھی اس ثقافتی جھٹکے کا تجربہ ہوا جس کے نتیجے میں ان کے ذہن میں یورپی تہذیب و ثقافت کے بارے میں متعدد سوالات ابھرے اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے بارے میں اور اپنی قوم (یعنی مسلمانوں) کے بارے میں بھی کئی سوالات پیدا ہوئے۔ مبداءِ فیض سے انھیں اعلیٰ درجے کی ذہنی صلاحیتیں، بے پناہ قوتِ مشاہدہ اور انتہائی حساس طبیعت عطا ہوئی تھی۔ چنانچہ انھوں نے گہری نظر سے یورپی تہذیب کے حسن وقبح کا جائزہ لیا اور علمی انداز میں اس کا تجزیہ کیا۔ نہ صرف یورپی تہذیب بلکہ اپنے آپ کے توسط سے انھوں نے پوری ملتِ اسلامیہ کی صورتِ حال کا جائزہ بھی لیا۔ وہ تہذیبِ فرنگ کے علمی وتحقیقی حاصلات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور انھیں قابلِ تقلید سمجھتے ہیں۔ لیکن ان کے قوم پرستانہ جذبات اور لسانی ونسلی تعصبات کو انتہائی مہلک اور ضرررساں سمجھتے ہیں اور اس معاملے میں مغرب کی تقلید کو ملتِ اسلامیہ کے لیے خطرۂ عظیم قرار دیتے ہیں۔ علامہ نے ایک طویل عرصے تک مغربی وطنیت اور جمہوریت کا مطالعہ کیا اور اس کے مضمرات کا تفصیلی اور تنقیدی جائزہ لیا۔ وہ کہتے ہیں:

میں نے اپنی عمر کا نصف حصہ اسلامی قومیت اور ملت کے اسلامی نقطۂ نظر کی تشریح وتوضیح

میں گذارا ہے محض اس وجہ سے کہ مجھ کو ایشیا کے لیے اور خصوصاً اسلام کے لیے فرنگی سیاست کا یہ نظریہ خطرۂ عظیم محسوس ہوتا تھا۔[۱]

فرد اور ملت کے تعلق اور ملت کی ہیئت و اساس کے بارے میں علامہ کے نظریات ان کے مجموعی فکر میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں، اور ان کی شاعری اور نثر میں ہمیں جگہ جگہ انھی کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ علامہ ایک ایسے فلسفی ہیں جنھوں نے خدا، حیات اور کائنات کے بارے میں ایک مربوط نظریہ پیش کیا ہے۔ یہ نظریہ ایسا ہے کہ اس میں حیات اور ارادے کی اولیت کو پیش کیا گیا ہے۔ فلسفیانہ اصطلاح میں اسے ارادیت پسندی (Voluntarism) کہا جا سکتا ہے۔ علامہ اگرچہ خدا کو ہی تمام کائنات کا اساسی اصول سمجھتے ہیں، تاہم وہ روایتی وحدت الوجود کو اس لیے پسند نہیں کرتے کہ اس میں فرد کی نفیٔ ذات ہو جاتی ہے اور وہ وحدتِ مطلقہ میں یوں گم ہو جاتا ہے جس طرح قطرہ دریا میں۔ اس کے برعکس علامہ اقبال فرد کی تمام تر انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے، اسے حقیقتِ مطلقہ کے اندر شامل کرتے ہیں۔ ذیل میں ہم مختصراً ان کے مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر کا اجمالی جائزہ لیتے ہیں کیونکہ اس سے ہم علامہ کے فرد اور ملت کے نظریے کو بہتر طور پر سمجھ سکیں گے۔

——(۱)——

حقیقتِ مطلقہ کی کُنہ تک پہنچنے کے لیے علامہ اقبال شعوری تجربے کا تجزیہ کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شعوری تجربہ تین سطحوں پر اپنا اظہار کرتا ہے۔ مادے کی سطح پر، حیات کی سطح پر اور شعور کی سطح پر! یہ تینوں سطحیں علی الترتیب طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے موضوعاتِ مطالعہ ہیں۔[۲]

مادے کے بارے میں شروع سے ہی یہ نظریہ عوام و خواص کے لیے بدیہی اور ناقابلِ تردید حیثیت کا حامل رہا ہے کہ یہ خارجی فضائے بسیط میں معروضی طور پر موجود ہے۔ مادے کی طرح مکان (Space) کو بھی معروضی حیثیت دی جاتی رہی ہے۔ مادے کو چھوٹے چھوٹے ٹھوس اور جامد اجزائے لایتجزیٰ پر مشتمل سمجھا جاتا تھا جو خلا یا مکان میں پھیلے ہوئے ہیں۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اشیا انھی مادّی جواہر پر مشتمل ہیں اور یہ جواہر ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں۔ انھی جواہر یا مادّی اجزا کے مجموعوں کا مطالعہ طبیعیات کرتی ہے۔ طبیعیات کے لیے حسی تجربے کی اطلاعات ہی حرفِ اوّل و حرفِ آخر ہیں۔ مادّی عالم کا یہ وہ تصور ہے جو کہ ارسطو کے زمانے سے چلا آ رہا ہے۔ یعنی کہ یہ تکمیل شدہ اور ناقابلِ نشوونما شئے ہے جو کہ مکان کے اندر واقع ہے۔ لیکن مادّی عالم کا یہ تصور اس وقت سطحی اور مصنوعی محسوس ہونے

لگتا ہے جب ہم تحسّسات کی نوعیت و ماہیت پر غور کرنا شروع کرتے ہیں۔ اکثر تحسّسات موضوعی نوعیت کے ہوتے ہیں اور ہمارے مخصوص نظامِ ادراک اور ذہن کے آفریدہ ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر برکلے اور ہیوم نے بڑی مفصل اور مدلل بحثیں کی ہیں۔ جس طرح مادّی کائنات کا تصور موضوعی اور ذہنی ہے، اسی طرح خلا یا مکان بھی ہمارے ذہن کی پیداوار ہے جس کی کوئی معروضی حیثیت نہیں۔ چنانچہ آئن سٹائن کی طبیعیات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ مادّی کائنات دراصل "باہم دگر مربوط حوادث یا وقوعات کا ایک نظام ہے"۔[۳] وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ کائنات عضویہ یا نامیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کا مادّی تصور غلط ہے تاہم وہ خارجی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں یعنی عالم اور معلوم یا شاہد و مشہود کی دوئی ضرور پائی جاتی ہے۔[۴] اس خارجی حقیقت کا کشف نہ حسی ادراک سے ممکن ہے اور نہ عقل سے بلکہ اس تک رسائی صرف وجدان سے ہو سکتی ہے۔

تجربے کا دوسرا درجہ حیات ہے۔ حیات کو علامہ حرکت قرار دیتے ہیں جو کہ ہر لحہ آگے کی طرف بڑھتے ہوئے نت نئی شکلوں کی تخلیق کر رہی ہے۔ اس کا تخلیقی سفر میکانکی نہیں بلکہ سراسر تخلیقی ہے۔ یہ ایک ایسی حرکت ہے جو کسی پہلے سے کھنچے ہوئے خط پر جاری و ساری نہیں اور نہ ماضی کٹ کر اس کے پیچھے رہ جاتا ہے بلکہ ماضی حال کے لمحے میں جمع ہو کر اسے فزوں تر کرتا جاتا ہے اور مستقبل اس کے سامنے ایک کھلے امکان کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی لیے یہ پیش گوئی کرنا کہ حیات آئندہ کونسی شکل اختیار کرے گی ممکن نہیں۔ حیات دراصل ایک ارادہ یا مشیت ہے جو کہ حرکتِ محض یا دورانِ خالص (Pure Duration) کی صورت میں آزادانہ طور پر ارتقا پذیر ہے۔

تجربے کا تیسرا درجہ شعور ہے جو کہ حیات ہی کا ایک مظہر ہے۔ یہ درحقیقت ایک روحانی اصول ہے جو حیات کی تخلیقی پیش قدمی کے لیے چراغِ راہ کا کام کرتا ہے۔ بعض فلسفے شعور کو مادّی اور میکانکی اعمال کا ایک پس مظہر (Epiphenomenon) قرار دیتے ہیں جو کہ سراسر غلط ہے کیونکہ اس طرح شعور کی آزاد اور تخلیقی حیثیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے علم کا بھی ابطال ہو جاتا ہے کیونکہ علم دراصل شعور کا ہی ایک منظم اور مربوط اظہار ہے۔ اس لیے شعور کو ایک روحانی اصول اور حیات کا پیدا کردہ ایک نقطۂ نور سمجھنا چاہیے جو کہ میکانکی تشریحات اور مادّی حدود و قیود سے بالاتر ہے۔

اب علامہ کہتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ میں مادّہ، حیات اور شعور باہم دگر مدغم اور متحد ہو جاتے

ہیں۔ چنانچہ اسے ایک بابصر اور خلاّق مشیت یا ارادہ کہا جا سکتا ہے۔ بابصر اس لیے ہے کہ یہ غایات و مقاصد سے عاری نہیں اور یہ غایات و مقاصد اس کے اندر موجود ہیں، باہر نہیں۔ اس بابصر، آزاد اور خلاّق مشیت کو علامہ انائے مطلق (Supreme Ego) کا نام دیتے ہیں۔ انائے مطلق کو اپنی انا اور اپنے نفس کے حوالے سے دیکھنا ہماری ایسی مجبوری ہے جس سے کوئی مفر نہیں۔

''انسان عالم کو اور خدا کو اپنے اوپر قیاس کرتا ہے اور اس سے گریز محال معلوم ہوتا ہے''۔[۵]

انائے مطلق سے انائیں ہی ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ جس طرح سورج سے کرنوں اور شعاعوں کا فیضان ہوتا ہے، اسی طرح انائے مطلق سے اناؤں کا فیضان یا صدور ہوتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں:

> حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطور ایک انا ہی کے کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک انیتِ مطلقہ سے انیتیں (یعنی خودیاں یا Ego) ہی ظہور پذیر ہو سکتی ہیں یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انیتِ مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار جس میں عمل کو فکر کا مترادف سمجھنا چاہیے، ان وحدتوں کی شکل میں ہی ہوتا ہے جن کو ہم 'انا' سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل، خواہ اس کا تعلق مادّی جواہر کی میکانکی حرکت سے ہو، یا ذاتِ انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب کی حقیقت ایک عظیم اور برتر انا کے انکشافِ ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہٰذا قدرتِ الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجۂ ہستی پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک 'انا' ہے یہ الگ بات ہے کہ انیت یا خودی کا بھی ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا! بہ ایں ہمہ بزمِ ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذاتِ انسانی میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بھی تو اسی لیے حقیقتِ مطلقہ کو انسان کی رگِ جاں سے بھی قریب تر ٹھہرایا ہے کیوں کہ یہ حیاتِ الٰہیہ کا سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔[۶]

علامہ کے نزدیک پوری کائنات اناؤں سے عبارت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس انا یا خودی کو اپنے ہونے کا وجدان جس درجے کا ہوتا ہے یا وہ جس شدت سے اپنا ادّعائے ذات کرتی ہے، اسی تناسب سے مراتبِ ہستی میں اس کا درجہ بلند یا پست ہوتا ہے۔ وجود کے پست ترین درجے پر مادّی جواہر ہیں جن کی حرکت میکانکی ہے اور جن میں اپنے ہونے کا وجدان انتہائی خفیف سا ہوتا ہے۔ ان سے اوپر نباتات اور پھر حیوانات ہیں جن میں شعورِ ذات بتدریج بڑھتا جاتا ہے اور پھر انسانی خودی کے مقام پر آ کر مکمل آزادیِ فکر و شعور کا اظہار ہوتا ہے۔ اس طرح علامہ کہتے ہیں کہ انسانی خودی دراصل انائے

مطلق یا خدا کا ہی اظہارِ ذات ہے:

خودی را از نمودِ حق نمودے　　　خودی را از وجودِ حق وجودے

وہ اگرچہ اس بات کے قائل ہیں کہ انسانی خودی کا ظہور ذاتِ الٰہیہ سے ہوتا ہے، تاہم وہ روایتی وحدت الوجود سے پہلو بچاتے ہوئے کہتے ہیں ایک دفعہ وجود پذیر ہونے کے بعد انسانی خودی خدا سے متغائر و منفصل ہو کر ایک بالکل منفرد اور ذاتی حیثیت اختیار کر لیتی اور خود مختار فعلیت کی حامل بن جاتی ہے۔ خدا اور انسانی خودی کے باہمی تعلق کی وضاحت کے لیے وہ ایک خوبصورت اور نادر تشبیہ استعمال کرتے ہیں جس سے ان کا فلسفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی موقف بالکل واضح ہو کر سامنے آ جاتا ہے۔ صدف کے اندر پانی کا قطرہ ٹپکتا ہے تو موتی بن جاتا ہے۔[8] موتی اپنی اصل میں پانی ہے۔ تاہم قطرۂ آب سے گوہرِ تاب دار بننے کا مرحلہ طے کرنے کے بعد یہ پانی سے منفصل، متغائر اور متقابل وحدت بن جاتا ہے۔ یہی وحدت انسانی خودی ہے جو اپنی اصل میں الوہی اور روحانی ہے تاہم وجود پذیر ہونے کے بعد آزاد اور خود مختار بن جاتی ہے۔ وہ موتی کی طرح ذاتِ الٰہیہ کے سیلانِ رواں میں زندگی بسر کرتی ہے تاہم وہ قطرۂ آب کی طرح اپنی نفی کر کے پانی کے سیلان میں مدغم نہیں ہو جاتی بلکہ اپنے آپ کو مزید مستحکم کر کے بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ چنانچہ علامہ کے نظریہ میں انسانی خودی کی آفرینش ایک مخصوص لمحۂ زمانی میں ہوتی ہے، تاہم ایک دفعہ وجود پذیر ہونے کے بعد یہ فنا نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ کے لیے قائم و دائم ہو جاتی ہے۔

مسلسل جد و جہد اور پیہم کاوش خودی کو ایسا استحکام بخشتی ہے کہ موت کا صدمہ بھی اسے متاثر نہیں کر سکتا اور خودی نہ صرف مادّہ پر بلکہ زمانہ پر بھی غالب آ جاتی ہے۔ استحکامِ خودی کے حوالے سے علامہ تین مراحل کا ذکر کرتے ہیں: (۱) دستورِ الٰہی کی اطاعت (۲) ضبطِ نفس (۳) نیابتِ الٰہی۔ عشق کی قوتِ محرکہ نہ صرف خودی کو جادۂ ارتقا پر مسلسل مصروفِ عمل رکھتی ہے بلکہ صفاتِ الٰہیہ کے انجذاب کا باعث بھی بنتی ہے جس سے خودی مستحکم تر ہوتی جاتی ہے اور اس کے سامنے نت نئے امکانات ابھرتے رہتے ہیں۔[9]

علامہ کہتے ہیں کہ خودی دو سطحوں پر اپنی زندگی بسر کرتی ہے۔ ایک سطح اس کی خلوت کی ہے اور دوسری اس کی جلوت کی۔ خلوت میں خودی اپنی اصل یعنی حقیقت مطلقہ یعنی انائے مطلق سے رابطہ قائم کرتی ہے اور دورانِ خالص (Pure Duration) کا تجربہ کرتی ہے جس میں تمام ماضی

سمٹ کر ایک نقطہ میں جمع ہو جاتا ہے اور مستقبل پہلے سے کشیدہ خط نہیں بلکہ کھلا امکان بن جاتا ہے اسے علامہ اپنی اصطلاح میں نفسِ بصیر (Appreciative Self) کہتے ہیں۔ جلوت میں خودی ریاضیاتی زمان (Mathematical Time) کی سطح پر سرگرم ہوتی ہے اور منطقی سوچ اپناتی ہے۔ یہ وہ دنیائے آب وگل کی مظہری سطح ہے جس کی تشکیل خودی کے مقولات فکر (Categories of Tought) کرتے ہیں۔ اس کو علامہ نفسِ فعال (Efficient Self) کہتے ہیں۔

خودی جب مستحکم اور پختہ ہو جاتی ہے یعنی جب قطرہ گہر بن جاتا ہے یا زغال الماس بن جاتا ہے تو پھر اسے موت کا صدمہ بھی متاثر نہیں کر سکتا اور یہ انائے مطلقہ کی حقیقی نمائندہ بن جاتی اور نیابت الٰہیہ کا استحقاق حاصل کر لیتی ہے۔ یہاں پہنچ کر دائرۂ ہستی مکمل ہو جاتا ہے۔

——(۲)——

ایغو یا خودی علامہ کے نزدیک اپنی اصل کے لحاظ سے ایک روحانی وحدت ہے جو کہ حیاتِ الٰہیہ کے سیلانِ رواں میں موتی کی طرح وجود پذیر ہوتی ہے۔ حیات، شعور اور مادّہ اس کے اندر گھلے ملے ہوئے ہیں اور غایات و مقاصد اس کے اندر سے ابھرتے ہیں۔ یہ کسی خارجی مقصد کے حصول کے لیے سرگرم عمل نہیں ہوتی بلکہ اپنے داخلی مقاصد کے حصول اور اپنی خفتہ صلاحیتوں کے اظہار کے لیے فعال ومتحرک رہتی ہے۔ جس طرح زندگی پرندوں میں پر، درندوں میں دانت اور پنجے اور دیگر ذی روح مخلوقات میں حسبِ ضرورت اعضا وجوارح تخلیق کرتی ہے اسی طرح انسانی خودی نے عالمِ آب وگل میں اپنے رہنے کے لیے جسم ودماغ اور دیگر عضویاتی نظام تخلیق کیے ہیں۔

کیا انسانی خودی اپنی داخلی غایات اور باطنی امکانات کی تکمیل اور ان کا حصول خود اپنے طور پر یعنی کسی سماجی تناظر یا گروہی پس منظر کے بغیر کر سکتی ہے؟ کیا ایک فرد اپنی جماعت سے کٹ کر اپنی جسمانی، ذہنی اور نفسی تربیت کر سکتا ہے؟ علامہ اس کا جواب نفی میں دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اپنی جمعیت یا گروہ سے کٹا ہوا فرد ایک تجرید ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دنیا میں ایسے رشی منی اور تارک الدّنیا اشخاص بھی ہوتے ہیں جو اپنی زندگیاں غاروں اور گپھاؤں کی تنہائی میں بسر کر دیتے ہیں۔[۱۰] لیکن ایسے افراد اپنی خودی کی تربیت کرنے یا اسے استحکام دینے کی بجائے اپنی ذات کی نفی کرنے کی کوشش میں مصروف ہوتے ہیں لہٰذا انسانیت اور حیاتِ اجتماعی کے لیے ان کا وجود بے معنی ہوتا ہے۔

علامہ فرماتے ہیں کہ خودی کا استحکام ملت یا جمعیت کے بغیر ناممکن ہے۔ ایک فرد سماجی تناظر میں ہی اپنی خفتہ صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکتا ہے۔ استحکامِ خودی کا اصل مقصد بھی یہ ہے کہ یہ ملت کے اندر

ضم ہو کر اجتماعیت کے استحکام کا سبب بنے۔ ایک اینٹ اپنے طور پر خواہ کتنی ہی پختہ اور مضبوط کیوں نہ ہو، یہ اگر دیوار میں چنی نہ جائے تو یہ بے کار اور بے مصرف ہے۔ لیکن اگر یہ دیوار کا حصہ بن جائے تو اسے بنیان مرصوص بنا دیتی ہے۔

واضح رہے کہ علامہ کے نزدیک جماعت یا ملت کی ایک اپنی زندگی اور انفرادیت ہوتی ہے۔ افراد یا اناؤں کا ملت میں ادغام ملت کے استحکام کا باعث بنتا ہے جس کے نتیجے میں افراد یا انائیں بھی مستحکم اور پائیدار ہو جاتی ہیں، تاہم یہ ضروری نہیں کہ کسی خودی یا انا کے ذاتی اغراض و مقاصد ملت کے اجتماعی اغراض و مقاصد سے ہم آہنگ یا ان کے غماز ہوں۔ بعض اوقات خودی کی انفرادی غایات، ملت کی اجتماعی غایت سے متصادم اور متخالف ہو سکتی ہیں۔

علامہ حیات یا ارادے کی اولیت کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حیات نے ہی اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے عضویہ اور اس کے مختلف اعضا و جوارح تخلیق کیے ہیں۔ چنانچہ جب کوئی بیماری یا روگ عضویہ کو لاحق ہوتا ہے تو عضویہ اپنے اندر ہی سے اس کے خلاف مدافعت پیدا کرتا ہے اور بعض عصبی اور جسمانی تبدیلیاں پیدا کر لیتا ہے اور اکثر اوقات اس روگ یا بیماری سے چھٹکارا پا لیتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ سوسائٹی یا معاشرہ بھی عضویہ کی طرح اپنا ایک مستقل بالذات وجود رکھتا ہے جو کہ اس کے اجزائے ترکیبی یعنی افراد و اشخاص سے ماورا اور بالاتر ہوتا ہے۔ معاشرہ افراد کا ایک میکانکی مجموعہ نہیں جس میں اشخاص خرمن کے دانوں کی طرح ڈھیر ہوں۔ افراد و اشخاص معاشرے سے نامیاتی طور پر مربوط و منسلک ہوتے ہیں۔ تاہم ''معاشرتی خودی'' یا ''حیاتِ اجتماعیہ'' اپنا ایک علیحدہ اور مستقل بالذات وجود رکھتی ہے جس کے اپنے مقاصد و غایات ہیں جو کہ موجودہ صورتِ حال کے علاوہ مستقبل کے امکانات سے بھی تعلق رکھتے ہیں:

> فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحہ کے ہے، اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرزِ ماند و بود، اس کے جملہ قوائے دماغی و جسمانی، بلکہ اس کے ایامِ زندگانی کی تعداد تک، اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے جس کی حیاتِ اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے، فرد کے افعال کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ بر سبیل اضطرار و بلا ارادہ کسی ایک خاص کام کو جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے، انجام دے دیتا ہے اور اس لحاظ سے اس کے

مقاصد کو جماعت کے مقاصد سے تخالفِ کلی بلکہ تضادِ مطلق ہے جماعت کی زندگی بلحاظ اپنے اجزائے ترکیبی یعنی افراد کی زندگی کے بالکل جداگانہ ہوتی ہے اور جس طرح ایک جسم ذوی اعضا مریض ہونے کی حالت میں بعض دفعہ خود بخود بلا علم و ارادہ اپنے اندر ایسی قوتوں کو برانگیختہ کر دیتا ہے جو اس کی تندرستی کا موجب بن جاتی ہیں، اس طرح ایک قوم جو مخالف قوتوں کے اثرات سے سقیم الحال ہوگئی ہو بعض دفعہ خود بخود ردعمل پیدا کرنے والی قوتوں کو پیدا کرلیا کرتی ہے۔ مثلاً قوم میں کوئی زبردست دل و دماغ کا انسان پیدا ہو جاتا ہے یا کوئی نیا تخیل نمودار ہوتا ہے یا کوئی ہمہ گیر مذہبی اصلاح کی تحریک بروئے کار آتی ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ قوم کے قوائے ذہنی و روحانی تمام باغی و سرکش قوتوں کو اپنا مطیع و منقاد بنانے اور اس موادِ فاسد کو خارج کر دینے سے جو قوم کے نظامِ جسمانی کی صحت کے لیے مضر تھا، قوم کو نئے سرے سے زندہ کر دیتے ہیں اور اس کی اصلی توانائی اس کے اعضا میں عود کر آتی ہے۔ اگرچہ قوم کی ذہنی اور دماغی قابلیت کا دھارا افراد کے دماغ میں سے ہو کر بہتا ہے مگر پھر بھی قوم کا اجتماعی نفسِ ناطقہ جو مدرکِ کلیات اور جزئیات اور خبیر و مرید ہے بجائے خود ضرور موجود ہوتا ہے۔ ''جمہوری رائے اور قومی فطنت'' وہ جملے ہیں جن کی وساطت سے ہم موہوم و مبہم طور پر اس نہایت ہی اہم حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ قومی ہستی ذوی العقل اور ذوالارادہ ہے۔ ازدحامِ خلائق، جلسۂ عام، جماعتِ انتظامی، فرقۂ مذہبی اور مذہبی مشاورت، وہ مختلف ذرائع ہیں جن سے قوم اپنی تدوین و تنظیم کا کام لے کر وحدتِ ادراک کی غایت کو حاصل کرتی ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ قومی دماغ تمام ان مختلف خیالات کی خبر یا علم رکھتا ہو جو ایک وقتِ خاص میں افراد کے دماغوں میں مصروف ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ خود افراد کا دماغ بھی کامل طور پر اپنی ادراکی حالتوں سے آگاہ نہیں ہوتا۔ اجتماعی یعنی قومی دماغ میں بہت سے احساسات و مقامات و تخیلات قومی حاسہ کی دہلیز سے باہر رہتے ہیں۔ قوم کی ہمہ گیر دماغی زندگی کا فقط ایک جز و محدود دروازہ کے اندر قدم رکھتا ہے اور قومی ادراک کی تابناک شعاعوں سے منور ہوتا ہے۔ اس انتظام کی بدولت مرکزی اعضا کی توانائی کی ایک بہت بڑی مقدار غیر ضروری جزئیات پر صرف ہونے سے محفوظ رہتی ہے۔[۱۱]

علامہ کے اس اقتباس سے ان کے مخصوص عمرانی نظریے کا مرکزی نقطہ وضاحت سے سامنے آجاتا ہے۔ فرد اور معاشرے کا تصور دراصل ان کے مجموعی نظام فکر کا ہی ایک حصہ ہے جس میں حیات اور ارادے کو اولیت حاصل ہے اور جو تخلیق و ارتقا کی نئی نئی شکلیں پیش کرتا مسلسل آگے

کی طرف بڑھ رہا ہے۔ متناہی اور انفرادی خودی استحکام اور تربیت کے بعد قومی یا اجتماعی خودی میں ضم ہو جاتی ہے۔ اجتماعی خودی کا حافظہ اس کی تاریخ ہے جو اس کا تشخص برقرار رکھتی ہے۔ آنے والی نسلوں اور ان کے ارتقا کے امکانات اس کے اندر ہی مضمر ہوتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں:

قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔۔۔۔۔۔قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے۔۔۔۔۔ یہ غیر محدود اور لامتناہی ہے۔۔۔۔۔اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حدِ نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں، لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جزو متصور ہونے کے قابل ہیں۔۔۔۔ مجموعی حیثیت سے اگر نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی پیدا نہیں ہوئے، اس کے موجودہ افراد کے مقابلے میں شاید زیادہ بدیہی الوجود ہیں۔۔۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو اقوام کے لیے سب سے مہتم بالشان عقدہ فقط یہ عقدہ ہے (خواہ اس کی حیثیت تمدنی قرار دی جائے، خواہ اقتصادی، خواہ سیاسی) کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے۔ کٹنے یا معدوم ہو جانے کے خیال سے قومیں بھی ویسے ہی خائف ہیں جیسے افراد![۱۲]

علامہ کے بیان کردہ عمرانیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ہمیں تاریخ کے اوراق اور صحفِ مقدسہ میں بے شمار ایسی قوموں اور ملتوں کا ذکر ملے گا جو اپنی اجتماعی خودی میں در آنے والی بیماریوں اور مفاسد کی اصلاح نہ کر سکیں اور منصۂ شہود سے ابد الآباد کے لیے معدوم ہو گئیں۔ قدیم بابلیوں، قبطیوں، سمیریوں اور یونانیوں وغیرہ کا وجود اب قصۂ پارینہ بن چکا ہے۔ تاہم ایسی اقوام بھی ہیں جو جابر و قاہر قوموں کی غلامی کا شکار ہوئیں اور صدیوں تک موت و حیات کی کشمکش میں مبتلا رہیں۔ مگر اپنے تمام تر زوال و انحطاط کے باوجود اپنے وجودِ ملی کے تشخص کو برقرار رکھنے میں کامیاب رہیں۔ ان میں ایک قوم بنی اسرائیل کی ہے جس نے پہلے مصر میں حکمرانی کی اور پھر چار سو سال تک فراعنہ کی بدترین غلامی کی۔ پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام انھیں مصر سے نکال لائے ورنہ وہ بھی قبطیوں میں مدغم ہو کر قصۂ پارینہ بن جاتے۔ چینی قوم ایک طویل عرصے تک مختلف اخلاقی و روحانی امراض کا شکار ہو کر ذلت کی زندگی گزارتی رہی لیکن پھر صحت اور سلامتی کے راستے پر گامزن ہو گئی۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی مثال بھی عبرت انگیز ہے جنھوں نے ایک ہزار سال تک یہاں حکومت کی لیکن اپنے وجودِ ملی میں پلنے والی بیماریوں کا تدارک نہ کر سکے۔ جب اکبر نے دینِ الٰہی کے نفاذ کی صورت میں مسلمانوں کا تشخص ہی مٹا ڈالنے کی کوشش کی تو مسلمانوں کی

حیاتِ اجتماعیہ نے شیخ احمد سرہندیؒ جیسی شخصیت پیدا کی جس نے مسلمانوں کے اجتماعی تشخص کی حفاظت کی۔ یہی کام شاہ ولی اللہؒ نے جاری رکھا۔ لیکن انگریزوں کی آمد کے بعد تو ہندوستانی مسلمانوں کا وجود پوری طرح سے خطرے میں پڑ گیا کیونکہ ہندوستانی مسلمان ہی انگریزوں کے اصل رقیب تھے اور انھیں مٹانے کی وہ ہر سطح پر کوششیں کر رہے تھے۔ ایسے میں مسلمانوں کے وجود ملی نے اپنی بقا اور دوام کے لیے ایسی نابغۂ روزگار ہستیاں پیدا کیں جنھوں نے دشمن قوتوں کے ہر چیلنج کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور اپنے ناموسِ ملّی کی حفاظت کی۔

——(۳)——

عمرانیات میں عموماً یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ فرد کو معاشرے پر اولیت اور تفوق حاصل ہے یا معاشرے کو فرد پر! مشہور فرانسیسی ماہر عمرانیات ایمائل ڈرخائم (Emile Durkheim) سوسائٹی کو ایک مستقل اکائی (Sui Generi) قرار دیتا ہے اور فرد کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا۔ معاشرے کے فرد پر تفوق اور بالادستی کی دلیل یہ دیتا ہے کہ معاشرتی اصول وضوابط اور قوانین افراد پر حکومت کرتے ہیں اور افراد ہر حال میں معاشرے کے زیرِ اثر رہتے ہیں۔ مذہب کی رو سے دیکھا جائے تو بظاہر فرد معاشرے پر تقدم رکھتا ہے کیونکہ معاشرہ فرد سے ہی وجود پذیر ہوتا ہے۔ کہا گیا کہ سب انسانوں کو نفسِ واحد سے پیدا کیا گیا۔[۱۳]

لیکن علامہ کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو آنے والی تمام نسلِ انسانی نفس واحد کے اندر حیاتیاتی امکان کی صورت میں بالقوہ (Potentially) موجود تھی۔ وقت کے ساتھ ساتھ تخلیق کا سلسلہ آگے بڑھتا رہا اور نسل انسانی بالفعل (Actually) وجود میں آ گئی۔ اس نقطۂ نظر سے اوّلیت اور تقدم کا سوال ہی بے معنی ہو جاتا ہے۔ نفس واحد کی تخلیق کے ساتھ ہی انسانی معاشرے کی تخلیق بھی ہو گئی تھی۔ بیج موجود ہو تو درخت بھی موجود ہوتا ہے اگرچہ ایک امکان کی صورت میں اس کے اندر بالقوہ مستور ہوتا ہے۔ رہا سوال تفوق اور اہمیت کا تو علامہ کا موقف اس بارے میں بڑا واضح ہے۔ وہ معاشرے اور سوسائٹی کو افراد پر اہمیت دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنے والی نسلیں منطقی امکان کے طور پر ہنگام آفرینش سے ہی نفس واحد میں مضمر تھیں اور نفس واحد کی ارتقائی حرکت کا تعین کر رہی تھیں۔ علامہ لکھتے ہیں:

> اگر (قوم) کی ماہیت پر نظر غائر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ غیر محدود اور لامتناہی ہے۔۔۔ علم الحیات کے اکتشافاتِ جدیدہ نے اس حقیقت کے چہرے سے پردہ اٹھایا ہے کہ کامیاب حیوانی جماعتوں کا حال ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے، مجموعی حیثیت سے اگر

نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی پیدا نہیں ہوئے زیادہ بدیہی الوجود ہیں، موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر محدود و نامشہود افراد کی اغراض کے تابع بلکہ ان پر نثار کر دی جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسلٍ بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔[۴۱]

ارسطو کہتا ہے کہ انسانی معاشرے کی خشتِ اوّل خاندان یا کنبہ کی اکائی ہے جو کہ خاوند، بیوی اور غلام پر مشتمل ہے۔ (ارسطو کے نزدیک ایک خاندان کے لیے غلام کا وجود بہت ضروری ہے)۔ ایک خاندان جب پھیلتا ہے تو کئی خاندان وجود میں آتے ہیں۔ متعدد خاندانوں سے ایک قبیلہ یا گاؤں بنتا ہے اور متعدد قصبات اور دیہات مل کر ایک شہری ریاست (City State) کی تشکیل کرتے ہیں۔ یوں انسانی معاشرے اور ریاست کی تشکیل ہوتی ہے۔

حیات نے تمام ذی روح مخلوقات کے اندر دو جبلتیں پیدا کیں جو انھیں شاہراہِ ارتقا پر سرگرم سفر رکھتی ہیں۔ یہ جبلتیں ہیں تحفظِ ذات (Self-Preservation) اور اشاعتِ ذات (Self-Propagation)۔ ہر زندہ فرد اپنے جیسے متعدد افراد کو معرضِ وجود میں لاتا ہے اور اپنے اور اپنی نسل کے تحفظ کا اہتمام بھی کرتا ہے۔ ان دو جبلتوں کے علاوہ ایک اور اہم جبلت مخلوقات میں پائی جاتی ہے اور وہ ہے غول پسندی (Gregariousness)۔ چیونٹیاں، شہد کی مکھیاں، تمام چرند پرند، حیوان اور انسان مل جل کر جھنڈ، جتھے یا جماعت کی صورت میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ گروہی زندگی بسر کرنے کا رجحان نہ صرف حیوانوں میں بلکہ نباتی سطح پر بھی واضح طور پر نظر آتا ہے۔ جہاں گھاس کی ایک جڑ اگ آتی ہے وہاں رفتہ رفتہ اردگرد کی ساری زمین گھاس سے بھر جاتی ہے۔ جہاں ایک درخت اگتا ہے اس کے آس پاس کئی درخت اگنا شروع ہو جاتے ہیں۔

ماہرینِ عمرانیات غول پسندی کے جبلی رجحان کو انسان کی سماجی زندگی کی اساس قرار دیتے ہیں۔ شروع شروع میں گروہ کی صورت میں مل جل کر رہنا انسان کی مجبوری تھی۔ علامہ اس دور کا نقشہ بڑے خوبصورت انداز میں کھینچتے ہیں:

از چہ رو بر بستہ ربطِ مردم است　　　رشتۂ ایں داستاں سردرگم است

(کچھ معلوم نہیں کہ انسانوں میں اوّل اوّل میل جول کیونکر پیدا ہوا۔ اس کہانی کا ابتدائی رشتہ بالکل غائب ہے۔)

در جماعت فرد را بینیم ما　　　از چمن او را چو گل چینیم ما

(ہم فرد کو جماعت میں دیکھتے ہیں اور باغ سے اسے پھول کی طرح چن لیتے ہیں۔)

فطرتش وارفتۂ یکتائی است حفظِ او از انجمن آرائی است

(اس کی فطرت انفرادیت کی دلدادہ ہے۔ لیکن اس کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ انجمن آراستہ کر کے زندگی بسر کرے۔ یعنی بہت سے افراد مل جل کر گروہ کی صورت میں رہیں۔)

سوزدش در شاہراہِ زندگی آتشِ آوردگاہِ زندگی

(زندگی کے میدان جنگ کی آگ فرد کو شاہراہِ حیات میں جلا دیتی ہے۔ یعنی زندگی بسر کرنے کے لیے انسان کو جو جدو جہد کرنی پڑتی ہے وہ اتنی مصیبت خیز ہوتی ہے کہ وہ تنہا اس سے عہدہ برآ نہیں ہوسکتا۔ جماعت میں ہی یہ جدو جہد ممکن ہے۔)

مردماں خوگر بیک دیگر شوند سفتہ در یک رشتہ چوں گوہر شوند

(انسان اسی وجہ سے ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہو گئے اور موتیوں کی طرح ایک رشتے میں پروئے گئے۔)

در نبردِ زندگی یار ہم اند مثل ہم کاراں گرفتار ہم اند

(وہ زندگی کی جنگ میں ایک دوسرے کے ساتھی ہیں۔ جس طرح ایک پیشے کے مختلف آدمی اکٹھے کام کرتے ہیں، اسی طرح یہ بھی اکٹھے ہو گئے۔)

منزل دیو و پری اندیشہ اش از گمانِ خود رمیدن پیشہ اش

(اس کے فکر و خیال پر دیو پری اور بھوت پریت چھائے ہوئے تھے اور وہ اپنے ہی اوہام سے جو چیزیں تراشتا تھا، انھی سے ڈر کر بھاگتا تھا۔)

تنگ میدانِ ہستی خامش ہنوز فکرِ او زیرِ لب بامش ہنوز

(انسان کی زندگی ناپختہ تھی، اس کا میدان بہت تنگ تھا اور اس کی سوچ بچار نارسا تھی۔)

بیم جاں سرمایۂ آب و گلش ہم ز بادِ تند می لرزد دلش

(جان کا خوف انسان کی آب و گل کا سرمایہ تھا، یعنی اس کے اجزائے ترکیبی نے خوف جاں کے سوا کوئی چیز پیدا نہ کی تھی۔ تیز ہوا بھی چلتی تو اس کا دل لرز جاتا۔)

ہرچہ از خود می دمد بردارِدش ہرچہ از بالا فتد بردارِدش

(رموز بے خودی)

(جو کچھ زمین سے خود بخود اگ آتا یا اوپر سے گر پڑتا، اسی کو اٹھا کر گذارا کر لیتا یعنی کھیتی باڑی یا کسی دوسرے ذریعۂ معاش کا انتظام نہیں ہوا تھا، جہاں کوئی چیز مل جاتی وہ سبزی ہوتی یا کسی درخت یا جھاڑی کا پھل، اس پر انسان قانع تھا۔)

اس شعر میں حوالہ ''شکار کرنے اور اکٹھا کرنے والے معاشرے (Hunting and gathering society)'' کی طرف ہے جس میں مرد شکار وغیرہ کر کے لاتے اور عورتیں جنگل سے خود رو سبزیاں اور پھل وغیرہ اکٹھا کر کے لاتیں، لیکن رہتے سب مل جل کر تھے۔

علامہ کہتے ہیں کہ ہمیں معاشرے کے آغاز کا سراغ نہیں ملتا۔ اتنا پتا چلتا ہے کہ شروع شروع میں انسانی زندگی بڑی پسماندہ تھی اور ہر وقت اس پر اپنی جان کا خوف طاری رہتا تھا۔ وہ اپنے ہی اوہام میں گرفتار اپنی بقا کے لیے جدو جہد کرتا تھا اور کھانے پینے کے لیے بھی جانوروں کی سطح سے بلند نہ ہوا تھا۔ ایسے میں صرف ایک ہی اصول تھا جو اس کی بقا کا ضامن تھا اور وہ یہ تھا کہ گروہ کے ساتھ چمٹا رہے۔ گروہ سے یہ وابستگی رفتہ رفتہ عصبیت کے ایک شعوری اور نفسیاتی رجحان میں بدل گئی جس کے ساتھ قبائلی زندگی کے سماجی، معاشی اور مذہبی خدو خال واضح ہونا شروع ہو گئے۔ قبائلی زندگی کے استحکام سے انسانی زندگی بہت بہتر ہو گئی۔ متعدد رسوم ورواج متشکل ہوئے اور ثقافت وتمدن کی داغ بیل پڑ گئی۔ عصبیت وہ ارتباطی قوت ناظمہ تھی جس سے قبیلے کا تشخص واضح ہوا اور طوطمیت (Totemism) کی صورت میں مذہبی اور دیگر سماجی روایات کا آغاز ہوا۔ طوطم (Totem) کوئی جانور یا پرندہ ہوتا تھا جسے کوئی قبیلہ اپنی نشانی قرار دے کر اس کی پرستش کرتا تھا اور اس کے لیے کوئی معبد یا مندر وغیرہ تعمیر کرتا تھا۔ بھارت میں آج بھی ہنومان (بندر) گنیش (ہاتھی) اور ناگ (سانپ) کی پوجا کی جاتی ہے۔ ناگ پور کے نام سے تو ایک شہر بھی موجود ہے۔ طوطمیت سے قبائلی عصبیت کو بلند ترین سماجی اور مذہبی قدر ومنزلت حاصل ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ عصبیت کی وجہ سے قبیلے میں استحکام، یکجہتی اور نظم پیدا ہوا تاہم اس کا منفی پہلو یہ تھا کہ دیگر قبائل سے نفرت کی جاتی تھی اور ان کے ساتھ تصادم اور پیکار کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا تھا۔ مفتوحہ قبیلے کے جنگجوؤں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا تھا اور عورتوں اور بچوں کو غلام بنا لیا جاتا تھا۔ بعض قبائل عصبیت کی آنچ کو دھیما کر کے طاقت ور قبیلے کے ساتھ ''تحالف'' (Confideration) بھی کر لیتے یعنی ایک دوسرے کے ساتھ مختلف قسم کے معاہدے کر لیتے۔ رفتہ رفتہ مختلف قبائل نے مل کر ایک

ریاست کی شکل اختیار کر لی اور ایک مخصوص خطۂ ارض اس ریاست کا وطن قرار پایا۔ ارضِ وطن کی محبت نے قبائلی عصبیت کی جگہ لے لی۔ قبائلی عصبیت یا حبِ وطنی کے معائب اور برے پہلو اپنی جگہ لیکن یہ حقیقت ناقابلِ تردید ہے کہ سماجی تنظیم وارتقا میں اس نے نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔

(۴)

اب تک جو تاریخی اور ارضیاتی شواہد دستیاب ہوئے ہیں، ان سے پتا چلتا ہے کہ انسان اس کرۂ ارض پر گذشتہ پانچ لاکھ سال سے آباد ہے۔[۱۵] انسان کا ابتدائی دور کیسے گذرا اس کے بارے میں تفصیلی شواہد میسر نہیں تاہم پچاس ہزار ق م میں شکار کرنے اور اکٹھا کرنے والا معاشرہ وجود میں آ چکا تھا جس میں مرد شکار کرتے اور عورتیں جنگل سے پکے ہوئے پھل وغیرہ اکٹھا کرتیں۔ ۱۲ ہزار قبل مسیح تک شکاری معاشرہ کھیتی باڑی کے اسرار و رموز اور مویشی پالنے کے طور طریقوں سے آگاہ ہو چکا تھا۔ چنانچہ ۱۲۰۰۰ ق م سے چرواہوں اور کاشتکاروں کے معاشرے (Pastoral and Agrarian Society) کا آغاز ہوتا ہے۔ چرواہے عموماً خانہ بدوش ہوتے تھے اور اپنے ریوڑوں سمیت مختلف چراگاہوں کی طرف نقل مکانی کرتے رہتے تھے۔ ان کے برعکس کاشتکاروں نے مخصوص قطعات اراضی پر کھیتی باڑی شروع کی جس سے سکونت پذیر معاشرے اور دیہات وغیرہ وجود میں آئے۔ ۶۰۰۰ ق م میں فنِ تحریر ایجاد ہوا جس سے بکھرے ہوئے دیہات اور قبائل شہری ریاستوں اور مملکتوں میں منظم ہونا شروع ہو گئے کیونکہ لکھنے کے فن کی ترویج سے ریاستوں اور مملکتوں کے انتظام و انصرام میں بڑی سہولت پیدا ہو گئی تھی۔ اس لیے ماہرین عمرانیات کے نزدیک فنِ تحریر (Art of writing) کی ایجاد سے ہی تمدن (Civilization) کا آغاز ہوتا ہے۔ اس سارے ارتقائی عمل میں عصبیت اور خطۂ ارض سے محبت ایک ارتباطی معاشرتی اصول کی حیثیت سے کارفرما رہی۔ لیکن جب طاقتور حکمرانوں نے اردگرد کے کمزور علاقوں کو اپنی قلمرو میں شامل کرنا شروع کیا تو سماجی یگانگت کا یہ اصول بھی کمزور پڑنا شروع ہو گیا۔ تجارت اور جنگ دو ایسے ذرائع ہیں جن سے تہذیبوں اور ثقافتوں کا باہمی اختلاط اور امتزاج ہوتا ہے۔ تاجر جب دور دراز کے علاقوں میں اپنا مال فروخت کرنے جاتے ہیں تو نئے طرزِ زندگی، نئی معاشرت اور نئے رسم و رواج سے آشنا ہوتے ہیں اور اپنے وطن واپس آ کر انھیں اپنے لوگوں میں متعارف کرواتے ہیں۔ اسی طرح فاتح عساکر کے جلو میں ثقافتی اور تہذیبی عوامل بھی سفر کرتے ہیں اور نئی سرزمین پر

جا کر جڑیں پکڑ لیتے ہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ فاتح عساکر مفتوحہ علاقوں کی ''ثقافتی چھوت'' سے نہ بچ سکے اور وہ فاتح ہوتے ہوئے بھی مفتوحین سے متاثر ہوئے۔ شہنشاہوں کی سلطنتوں کی حدود جب وسعت پذیر ہوئیں اور متعدد کمزور علاقے ان کے زیرنگیں آ گئے تو ''علاقے سے پیوستگی'' (Ethnocentrism) کے رجحان میں بھی ضعف پیدا ہوگیا۔ اب حب وطنی اور قبائلی عصبیت سماجی ہم آہنگی اور معاشرتی یگانگت کا مؤثر اصول نہ رہی۔ چنانچہ ایک اور اصول وضع کیا گیا۔ یہ تاج و تخت سے وفاداری اور شاہوں کے الوہی حق (Divine Right of Kings) کا اصول تھا۔ یہ اصول کچھ دیر تک کام کرتا رہا مگر جب شہنشاہوں نے جغرافیائی اور ثقافتی طور پر مختلف اور متفرق اور متعدد علاقوں کو اپنی قلمرو میں شامل کر کے بڑی بڑی عظیم الشان سلطنتیں (Empires) قائم کیں تو سماجی وحدت و یگانگت کا یہ اصول بھی ناکارہ ہوگیا۔ ایک بڑی ایمپائر میں جب کئی ثقافتوں، رنگوں، نسلوں اور زبانوں پر مشتمل علاقے شامل ہوتے تھے تو ان کا مؤثر انتظام و انصرام کرنا بڑا مشکل ہو جاتا تھا۔ مزید برآں انھیں محض تخت و تاج سے وفاداری کے تصور کے تحت متحد رکھنا بھی ممکن نہ تھا۔

علامہ اقبال نے شہنشاہ جولین کی مثال دی ہے جو اپنی ایمپائر کے سیاسی و سماجی اتحاد کو برقرار رکھنے کے لیے کسی اصول کی تلاش میں مسیحیت کی طرف راغب ہوا، لیکن جلد ہی مسیحیت کی راہبانہ تعلیمات سے دل برداشتہ ہو کر قدیم رومی دیوتاؤں کی طرف لوٹ گیا۔[۱۹]

اس صورتِ حال کی توضیح و تشریح کے لیے علامہ نے مشہور مؤرخ ڈینی سن (Denison) کی کتاب *Emotion as the Basis of Civilization* سے ایک اقتباس دیا ہے جو درج ذیل ہے:

> It seemed then that the great civilization that it had taken four thousand years to construct was on the verge of disintegration, and that mankind was likely to return to that condition of barbarism where every tribe and sect was against the next, and law and order were unknown . . . The old tribal sanctions had lost their power. Hence the old imperial methods would no longer operate. The new sanctions created by Christianity were working division and destruction instead of unity and order. It was a time fraught with tragedy. Civilization, like a gigantic tree whose foliage had overarched the world and whose branches had borne the golden fruits of art and science and literature, stood tottering, its trunk no longer alive with the flowing sap of devotion and reverence, but rotted to the core, riven by the storms of war, and held together only by the cords of ancient customs and laws, that might snap at any

moment. Was there any emotional culture that could be brought in, to gather mankind once more into unity and to save civilization? This culture must be something of a new type, for the old sanctions and ceremonials were dead, and to build up others of the same kind would be the work of centuries.[17]

ڈینی سن نے بڑی وضاحت اور صدق دل سے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ عین اس وقت جب انسانی تمدن تباہی کے کنارے پہنچ چکا تھا، اسلام کا ظہور ہوا اور اس کی روحانی تعلیمات نے دنیا کو سماجی تنظیم کا ایک نیا آئیڈیل عطا کیا۔

یہ نیا آئیڈیل عقیدۂ توحید تھا۔ اسلام نے انسانوں کی وفاداری کو رنگ و نسل اور قبیلہ و وطن سے ہٹا کر ایک ان دیکھے خدا کے ساتھ مشروط کر دیا۔ خدا کی وحدانیت پر ایمان لاتے ہی بہت سے عقائد اور ذہنی رویوں کا از خود ابطال ہو جاتا ہے۔ انسان سب سے پہلے ہر قسم کی الوہیت سے انکار کرتا ہے۔ نہ وہ اصنام و اوثان کو خدا مانتا ہے نہ قبیلے، وطن یا نسل کو الوہیت کے رنگ میں رنگتا ہے۔ پھر وہ ایک خدا کو تسلیم کرنے کا اعلان کرتا ہے۔ یہ عقیدۂ توحید انسانیت کو اللہ کی طرف سے عطا ہوا اور اس کا بیج ایک صاحب دل (نبی) نے دلوں کے اندر بویا ہے:

تا خدا صاحب دلے پیدا کند — کو ز حرفے دفترے املا کند

اور

نکتۂ توحید باز آموزدش — رسم و آئینِ نیاز آموزدش

(رموز بے خودی)

(نبی ان کے دل میں نکتۂ توحید بٹھاتا ہے اور خدا کے سامنے جھکنے، اس کی عبادت کرنے اور اس کے احکام کی تعمیل کا طریقہ سکھاتا ہے۔)

علامہ کے نزدیک عقیدۂ توحید فرد کی انفرادی زندگی میں اتنا بڑا انقلاب لاتا ہے کہ اس سے ایک بالکل مختلف اور نئی شخصیت پیدا ہوتی ہے:

نوعِ دیگر آفریند بندہ را

نظریۂ توحید کو وہ روح قرار دیا جا سکتا ہے جس کے گرد امتِ مسلمہ کا پیکر تیار ہوتا ہے اور اس روح کو رسول اپنی رسالت کے ذریعے لوگوں کے اندر پھونکتا ہے۔ ملت کا وجود رسول کے دم سے ہوتا ہے، اگر رسول نہ ہو تو ملت بھی نہیں ہو سکتی۔

علامہ کے نزدیک نظریۂ توحید سے وابستہ ہونے والے افراد مل کر ایک ایسی جماعت تشکیل

دیتے ہیں جو رنگ، نسل، زبان یا وطن کے اشتراک کے باعث وجود میں نہیں آتی بلکہ ایک خالص روحانی نظریہ کے اشتراک کی وجہ سے ابھرتی ہے اور جس میں کسی بھی خطے کا، کوئی بھی زبان بولنے والا اور کسی بھی رنگ و نسل کا انسان شامل ہوسکتا ہے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی، بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالتمآب نے قائم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادّی قیود سے بے زاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔[۱۸]

علامہ کے نزدیک سماجی تنظیم اور تمدنی ارتقا کا یہ نیا آئیڈیل عین اس وقت انسانیت کو عطا ہوا جب کہ تمام گذشتہ Sanctions فرسودہ ہو چکی تھیں اور پارہ پارہ ہوتے ہوئے انسانی تمدن کو حیاتِ نو کی اشد ضرورت تھی۔ قبائلی عصبیت، لسانی اور وطنی وابستگی، تخت و تاج سے وفاداری جیسے اصول اب انسانی گروہوں اور جمعیتوں کو متحد رکھنے کے لیے غیر مؤثر ہو چکے تھے۔ اب یہ ضروری ہو چکا تھا کہ ایک خطے کی ثقافت اور علم و فن کا امتزاج اور تعامل دوسرے خطے کی ثقافت اور علم و فن سے بھی ہو، تاکہ سماجی رشتے اور انسانی روابط مستحکم ہوسکیں۔ عرب کے لوگ اپنی طبیعت کے لحاظ سے سادہ اور طرزِ بود و باش میں فطرت کے قریب تر تھے۔ اسی لیے پیغامِ توحید نے بڑی جلدی ان کے ذہنوں کو مسخر کر لیا اور وہ اس روحانی پیغام کے بندھن میں بندھ گئے۔ اب ان کی گروہ بندی یا انجمن آرائی رنگ و نسل یا وطن و قوم کے اشتراک کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ نظریۂ توحید سے وابستگی کی وجہ سے تھی۔ مختلف رنگوں، زبانوں، نسلوں، وطنوں اور قوموں کے افراد و اشخاص گویا ایک پارٹی کے منشور پر اکٹھے ہو گئے اور امتِ مسلمہ کہلائے۔[۱۹] اس امت کے لیے تمام کرۂ ارض مسجد قرار پایا اور پیغامِ توحید کو دنیا کے چپے چپے پر پھیلانا فرض! عربوں نے اسلام کی اشاعت اور اسلامی تعلیمات کی تبلیغ میں شاندار خدمات انجام دیں۔ لیکن علامہ کے نزدیک اسلامی علوم و فنون بالخصوص اسلامی فلسفہ و حکمت کے فروغ کے سلسلے میں دیگر اقوام نے ہی اپنا مخصوص کردار ادا کیا۔ بالخصوص فتح ایران سے اسلامی تہذیب و ثقافت میں نہایت دلآویز رنگ شامل ہو گئے اور اس میں حد درجہ گہرائی پیدا ہوگئی۔[۲۰]

علامہ فرماتے ہیں کہ اسلام نے انسانیت کو ایک ایسا ارفع و اعلیٰ آئیڈیل فراہم کیا ہے جس کی بدولت تمام انسانیت متحد اور منظم ہو سکتی ہے۔ توحید یہ آئیڈیل ہے اور اس سے وابستگی انسانوں کو لسانی، نسلی اور علاقائی حد بندیوں سے نجات دلا کر ارتقا کی اگلی منزلوں کی طرف لے جاتی ہے۔ اسلامی تعلیمات کا مقصد نہ صرف افراد و اشخاص کی انفرادی اصلاح ہے بلکہ ایک ایسے سماجی نظام کی تشکیل بھی ہے جس میں تمام انسان متحد و مربوط ہو سکیں۔ توحید کو اپنانے کی تلقین کا اصل مقصد یہ ہے کہ لوگ رنگ و نسل اور وطن و قوم جیسے بتوں سے جان چھڑا کر ایک مجرد اور روحانی اصول سے وابستہ ہو جائیں تا کہ وحدتِ بشری کا نصب العین حاصل ہو سکے اور ایک عالمی روحانی جمہوریت کا قیام عمل میں آ سکے جس میں تمام انسان امن و سکون اور باہمی اشتراک و تعاون سے زندگی بسر کر سکیں اور اللہ کی ان نعمتوں سے متمتع ہو سکیں جو اس نے ان کے لیے پیدا کر رکھی ہیں۔ علامہ نے اس کا ذکر اسرار خودی کے اس اجمالی خاکے میں کیا ہے جو انھوں نے ڈاکٹر نکلسن کی فرمایش پر خود تحریر کیا تھا:

> تربیت خودی کے تین مراحل ہیں (۱) دستورِ الٰہی کی اطاعت (۲) ضبطِ نفس --- اور (۳) نیابتِ الٰہی۔
>
> نیابتِ الٰہی دنیا میں انسانی ارتقا کی آخری منزل ہے۔ جو شخص اس منزل پر پہنچ جاتا ہے وہ اس دنیا میں خلیفۃ اللہ ہو جاتا ہے۔ وہ کامل خودی کا مالک اور انسانیت کا منتہائے مقصود ہوتا ہے۔ روح اور جسم دونوں کے لحاظ سے حیات کا بلند ترین مظہر ہوتا ہے۔ یعنی اس کی زندگی میں آ کر حیات اپنے مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ کائنات کے پیچیدہ مسائل اس کی نظر میں سہل معلوم ہوتے ہیں اور اعلیٰ ترین قوت اور برترین علم دونوں کا حامل ہوتا ہے۔ اس کی زندگی میں فکر اور عمل، جبلّت اور ادراک ایک ہو جاتے ہیں۔
>
> چونکہ وہ سب سے آخر میں ظاہر ہوگا۔ اس لیے وہ تمام صعوبتیں جو انسانیت کو ارتقائی منازل طے کرنے میں لاحق ہوتی ہیں، برمحل ہیں۔ اس کے ظہور کی پہلی شرط یہ ہے کہ بنی نوع آدم جسمانی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے ترقی یافتہ ہو جائیں۔ فی الحال اس کا وجود خارج میں موجود نہیں۔ لیکن انسانیت کی تدریجی ترقی اس امر کی دلیل ہے کہ زمانہ آیندہ میں افرادِ کاملہ کی ایسی نسل پیدا ہو جائے گی جو حقیقی معنوں میں نیابت الٰہی کی اہل ہوگی۔
>
> زمین پر خدا کی بادشاہت کے یہ معنی ہیں کہ یہاں یکتا افراد کی جماعت جمہوری رنگ میں

قائم ہو جائے۔ ان کا صدرِ اعلیٰ وہ شخص ہوگا جو ان سب پر فائق ہوگا اور اس کا نظیر دنیا میں نہیں مل سکے گا۔

نیٹشے نے بھی اپنے تخیل میں افرادِ یکتا کی ایسی جماعت کی ایک ایسی ہی جھلک دیکھی تھی لیکن اس کے نسلی تعصب نے اس تصور کو بھونڈا کر دیا تھا۔[۲۱]

——(۵)——

کرۂ ارض پر انسان کی آمد اور انسانی معاشرے کے ارتقا پذیر ہونے کے بارے میں متعدد نظریات پائے جاتے ہیں۔ کوئی نظریہ اس بات کا پرچار کرتا ہے کہ انسان نچلے درجے کے حیوانات سے ارتقا پذیر ہو کر موجودہ سطح تک پہنچا ہے اور انسانی معاشرے پر بھی انھی قوانین کا اطلاق ہوتا ہے جن کے تحت حیوانات کا ارتقائی عمل جاری ہے۔ اس نظریہ کے حامی ڈارون، لامارک اور اسپنسر وغیرہ ہیں جو انسانی معاشرے کے ارتقا میں قانون بقائے اصلح (Survival of the Fittest) اور ماحول سے مطابقت (Adaptation to the Environment) کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ ہنری برگساں کے نزدیک جوششِ حیات (Elan Vital) ارتقا کی نت نئی شکلیں پیش کرنے کا ایک ایسا رجحان ہے جو تخلیقی عمل میں مسلسل پیچیدہ اور خطرناک راستے اختیار کر رہا ہے۔

قرآن کریم کی رو سے آدمؑ کی تخلیق اللہ کے رازوں میں سے ایک راز ہے۔ اللہ نے ملائکہ سے فرمایا کہ میں زمین پر اپنا خلیفہ بنانے والا ہوں۔ ملائکہ جو کہ پہلے سے ہی احکام الٰہی کی بجا آوری میں مصروف تھے اور ہر لحہ اللہ کی تحمید و تقدیس میں منہمک رہتے تھے حیران ہوئے کہ اس مخلوق کو پیدا کرنے کیا ضرورت تھی جو زمین پر دنگا فساد اور کشت وخون کا باعث بننے والی تھی۔ ملائکہ کا یہ سوال کوئی سرکشی یا تمرد نہ تھا بلکہ صرف استعجاب تھا جس کے جواب میں اللہ نے فرمایا: ''جو میں جانتا ہوں وہ تم نہیں جانتے۔ پھر اللہ نے آدمؑ کو تمام اشیا کے نام سکھائے، پھر انھیں فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا'' کہ اگر تمھارا خیال صحیح ہے (کہ کسی خلیفہ کے مقرر کرنے سے دنگا وفساد اور کشت وخون کا بازار گرم ہوگا اور نظام کائنات درہم برہم ہو جائے گا۔) تو ذرا ان چیزوں کے نام بتاؤ۔'' ملائکہ نے عرض کیا ''نقص سے پاک تو آپ ہی کی ذات ہے۔ ہم کو تو اتنا ہی علم حاصل ہے جتنا آپ نے عطا کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ ہی سب کچھ جاننے والے اور حکمت والے ہیں۔'' اللہ نے فرمایا ''اے آدمؑ! تم انھیں ان اشیا کے نام بتاؤ۔'' جب اس نے ان کو ان سب

چیزوں کے نام بتا دیے تو اللہ نے فرمایا کہ میں ہی آسمانوں اور زمین کے چھپے ہوئے بھید جانتا ہوں اور جو تم ظاہر کرتے ہو اور جو چھپاتے ہو وہ بھی جانتا ہوں۔'' پھر اللہ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ وہ آدمؑ کو سجدہ کریں۔ سب فرشتوں نے سجدہ کیا۔ مگر ابلیس نے انکار کر دیا اور اپنی بڑائی کے گھمنڈ میں پڑ گیا اور نافرمانوں میں شامل ہو گیا۔ پھر اللہ نے آدمؑ اور اس کی بیوی کو جنت میں رہنے اور حسب منشا کھانے پینے کی اجازت دے دی۔ تاہم اللہ نے آدمؑ وحواؑ کو ایک مخصوص درخت کے قریب جانے سے منع کر دیا۔ مگر شیطان نے انھیں بہکایا اور انھیں اللہ کے حکم کی پیروی سے ہٹا دیا۔ اس حکم عدولی کی پاداش میں اللہ نے ان سب کو جنت سے نکال دیا اور انھیں ایک دوسرے کا دشمن (یعنی شیطان کا دشمن انسان اور انسان کا دشمن شیطان) بنا دیا۔ بعدازاں آدمؑ نے استغفار کی اور اللہ نے ان کی توبہ قبول کر لی۔[۲۲] زمین پر اتارا جانا بطور سزا نہ تھا۔ بلکہ زمین پر انھیں اپنا خلیفہ بنانا شروع سے ہی مشیت الٰہیہ میں شامل تھا اور نہ معافی کے بعد انھیں جنت میں ہی رہنے دیا جاتا۔ انسان اور شیطان دونوں کو ایک دوسرے کا دشمن بنا کر زمین پر اتار دینے کی کیا مصلحت تھی؟ یہ صرف اللہ کو ہی معلوم تھا۔

قرآن میں تخلیق آدمؑ کا جو قصہ بیان کیا گیا ہے وہ ''عہد نامۂ عتیق'' (Old Testament) کے بیان کردہ قصے سے قدرے مختلف ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ قرآن حکیم میں قصوں کا تذکرہ کسی تاریخی صورت حال کو اجاگر کرنے کے لیے نہیں بلکہ کسی عالمگیر اخلاقی سبق کی وضاحت کے لیے کیا جاتا ہے۔ علامہ کے نزدیک آدمؑ اور حواؑ کا باغِ عدن یہ دنیا بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ قرآن نے زمین کو انسان کی آرام گاہ بتایا ہے جہاں اللہ نے اسے با اختیار بنا کر بسایا ہے۔ اس قصے میں بیان کردہ جنت سے مراد حیاتِ انسانی کا وہ دَور لی جا سکتی ہے جس میں وہ ابھی اپنے ماحول سے پوری طرح شناسا نہ ہوا تھا اور اسے اپنی کمزوری ومحتاجی کا بھی شعور نہ تھا۔ علامہ کے خیال میں آدمؑ کا شیطان کے بہکاوے میں آنا اور شجر ممنوعہ کا پھل کھانا وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنی مرضی اور اختیار سے کیا اور اسی وجہ سے یہ معاف بھی کر دیا گیا۔

ملائکہ کو اللہ کی طرف سے جو علم عطا کیا گیا تھا وہ محدود تھا اور ان کے کارہائے مفوضہ تک ہی محدود تھا مزید برآں ملائکہ آزادی اور اختیار بھی نہ رکھتے تھے۔

اس کے برعکس آدمؑ کو جو علم عطا کیا گیا اس میں وسعت اور جامعیت تھی اور اس کے ساتھ ساتھ اسے آزادی اور اختیار بھی ملا تھا۔ اس طرح بنی نوع آدمؑ نے علم اور اختیار کے ساتھ اس کرۂ

ارض پر اپنے ارتقا کا آغاز کیا اور تہذیب وثقافت کی داغ بیل ڈالی۔

کرۂ ارض پر ہمیشہ سے اتنے وسائل اور اللہ کی نعمتیں موجود رہی ہیں کہ اولادِ آدم نہایت آرام وسکون سے یہاں زندگی بسر کرسکتی تھی۔ لیکن پوری تاریخ انسانی کشت وخون، دنگا فساد اور ظلم و جور کی لرزہ خیز داستانوں سے بھری ہوئی ہے۔ فرشتوں کا استعجاب و استفسار غلط نہ تھا۔ ان کی توقعات کے عین مطابق انسان نے یہاں فساد بپا کیا اور خونریزی کی۔ ابلیس انسان کا ازلی دشمن ہے۔ اس نے آدمؑ کو جنت میں بہکایا اور زمین پر بھی اسے گمراہ کیا۔ اس نے شروع سے ہی انسان میں زیادہ سے زیادہ کی ہوس، کمزوروں کا استحصال، فتنہ وفساد اور جنگ وجدل کے شعلے بھڑکائے۔ اس کی خباثت کے ساتھ ذہانت بھی ملی ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نے ذہین وفطین انسانوں کے ذریعے سے ایسے فلسفوں اور مسلکوں کو ایجاد کیا کہ بھائی بھائی کا گلا کاٹنے لگا اور طاقتور کمزور کو کچلنے لگا۔ ملوکیت، اشتراکیت، فسطائیت، حتیٰ کہ جمہوریت بھی اس کے پیدا کردہ فتنے ہیں جن سے امن کی بجائے فساد پیدا ہوتا آیا ہے۔ انھی فتنوں میں سے ایک فتنہ وطنیت بھی ہے۔ وطن سے محبت، اس کی ترقی اور حفاظت نہایت مستحسن جذبہ ہے۔ لیکن جب وطن معبود کا درجہ اختیار کر لیتا ہے اور حب الوطنی پرستش کی حدوں کو چھونے لگتی ہے تو یہ ابلیسی مقاصد کو پورا کرنے لگتی ہے۔ کیونکہ ایک قوم اپنی برتری کے گھمنڈ اور تعصب میں اندھی ہو جاتی ہے اور دوسری اقوام کو تباہ وبرباد کردینے پر تل جاتی ہے۔

نسلی برتری اور قومی تعصب کا سبق تاریخ کے ہر دور میں ابلیس اپنے پیروکاروں کو پڑھاتا آیا ہے۔ جس کے نتیجے میں ہمیشہ سے ہی انسانی گروہوں کے مابین دنگا فساد اور قتال وجدال کا بازار گرم رہا۔ لاتعداد مرد وعورتیں اور بچے ناحق قتل ہوتے رہے اور بچ جانے والے غلامی کی زنجیروں میں جکڑے جاتے رہے۔ مظلوم انسانوں کی ہڈیوں پر عالیشان قصر تعمیر ہوتے رہے جن میں ظالم فاتحین عیش وعشرت کی ہر حد کو پھلانگتے رہے۔ بقول ڈینی سن انسانی تہذیب وتمدن کا وقیع الشان درخت اندر سے مکمل طور پر دیمک خوردہ ہو چکا تھا۔ عین ممکن تھا کہ انسانیت ابلیسی انتقام کا نشانہ بن کر ہمیشہ کے لیے تباہ ہو جاتی کہ اسلام کا ظہور ہوا اور دم توڑتے شرفِ انسانیت میں زندگی کی نئی لہر دوڑ گئی۔ طاغوتی قوتیں انگشت بدنداں رہ گئیں اور ملائکہ کے اندیشے غلط ثابت ہوگئے۔

حضرت محمد ﷺ نے جزیرۃ العرب میں ایک ایسی ریاست قائم کی جس کی بنیاد ایک روحانی اصول یعنی کلمۂ توحید تھا۔ مختلف رنگوں، نسلوں، علاقوں اور زبانوں کے لوگ اس عالمگیر برادری اور روحانی اخوت کا حصہ تھے جسے نیابت الٰہیہ کا شرف حاصل ہوا۔ چونکہ اسلامی ریاست میں تخلیقِ آدمؑ

کا اصل مقصد (استخلاف فی الارض) پورا ہوا اس لیے اس کا نام بھی 'خلافت' رکھا گیا۔ حضورؐ کی حیات طیبہ میں اسلامی ریاست کا نظام براہِ راست آپؐ کے زیر نگرانی رہا جس کی تین اہم جہتیں تھیں: دفاعی و فوجی جہت، انتظامی و شرعی جہت اور روحانی و تبلیغی جہت۔ آپؐ کی وفات کے بعد نیابت الٰہیہ کا منصب خلفاے راشدین کی طرف منتقل ہو گیا۔ یہ ایسے حکمران تھے جو حضورؐ کے خلیفہ یا جانشین تھے، اس لیے ان کا دورِ حکومت ''خلافۃ علیٰ منہاج النبوۃ'' کہلایا اور اس میں حکمرانی کی تینوں مذکورہ جہتیں برقرار رہیں۔[۲۳] یعنی حکمران مسلمانوں کے دفاعی معاملات اور فوجی مہمات کا سربراہ بھی ہوتا تھا، داخلی انتظامی معاملات اور عدالتی و شرعی امور کا نگران بھی ہوتا تھا اور دین کی تبلیغی اور روحانی سرگرمیوں کی حفاظت و نگہداشت بھی اس کے ذمہ ہوتی تھی۔

خلافتِ راشدہ کے زمانے میں اسلامی مملکت کا دائرہ بڑا وسیع ہو گیا تھا۔ خلافتِ راشدہ کے بعد اموی اور عباسی خلفا آئے۔ حکمرانی کی تینوں جہتیں جدا جدا ہو گئیں۔ حکمرانی مطلق العنان ملوکیت کا رنگ اختیار کر گئی۔ مال و دولت کی فراوانی نے حکمرانوں کو عیش پرست بنا دیا۔ صالح اور اللہ سے ڈرنے والے لوگ بتدریج حصول اقتدار کی سازشوں اور منافقتوں سے پہلو بچا کر گوشہ نشین ہو گئے۔ زمامِ حکومت فاسق فاجر افراد کے ہاتھ میں چلی گئی۔ علامہ نے زوال امت کے اسباب میں ایک سبب یہ بھی گنوایا ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد اعلیٰ فکری صلاحیتوں کے حامل اور شفاف سیرت و کردار رکھنے والے لوگ بتدریج دنیاوی امور اور کاروبارِ جہانبانی سے الگ ہو کر تصوف کی طرف مائل ہو گئے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سیاسی قیادت عام (اور بعض حالات میں کم ظرف اور بدکار) لوگوں کے ہاتھ میں چلی گئی۔[۲۴] خلافت صرف سیاست رہ گئی اور اس کی روحانی جہت کا خاتمہ ہو گیا۔ وقت گذرنے کے ساتھ انتظامی امور بھی نائبین اور وزرا نے سنبھال لیے اور خلفا کا کام قصر خلافت میں دادِ عیش دینا رہ گیا۔ اموی اور عباسی خلفا میں بعض ایسے بھی آئے جنھوں نے خلافت راشدہ کے ماڈل کو اپنانے کی حتیٰ المقدور کوشش کی۔ تاہم ان میں ایسے بھی تھے جنھوں نے برملا قرآن و سنت سے اپنی علیحدگی کا اعلان کر دیا۔ اسلام کی ابتدائی چند صدیوں میں اردگرد کے متعدد ممالک خلافت اسلامیہ کے زیر نگیں آ گئے۔ سندھ کے علاوہ اسلامی سلطنت کی حدود اندلس اور مغربِ اقصیٰ سے لے کر بلخ، سمرقند اور فرغانہ تک پھیل چکی تھیں۔ خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے میں وسط ایشیا کے بے شمار قبائل اور بڑی بڑی آبادیاں بغیر فوجی دباؤ کے ازخود اسلام قبول کرنے لگی تھیں۔ افغانستان اور

ترکستان کے ترک خانوں اور سرداروں کو خلافتِ اسلامیہ میں خوش دلی سے قبول کیا گیا۔ پھر انھی ترکوں کی اولاد نے ہندوستان میں وسیع اسلامی مملکت قائم کی جس کی سرحدیں بنگال بلکہ برما کے اضلاع تک اور جنوب میں ہندوستان کے آخری گوشے راس کماری تک پہنچ گئیں۔ امویوں کے دور تک خلافتِ اسلامیہ کا انتظام ایک ہی مرکز کے تحت ہوتا تھا۔ عباسیوں کے دور میں دور دراز کے صوبوں اور ولایتوں میں وراثتی حاکم مقرر کرنے کی پالیسی اختیار کی گئی جس سے مرکز کمزور ہوتا گیا اور مختلف ولایتوں میں حصولِ اقتدار کی رسہ کشی شروع ہوگئی۔ تاہم کوئی صوبہ یا ولایت اپنے طور پر خود مختار بننے کے بعد بھی خلافتِ اسلامیہ سے تعلق توڑتی نہیں تھی۔ ان میں سے بعض تو باقاعدہ دربارِ خلافت کی باجگزار تھیں۔ علامتی طور پر ہی سہی، دربارِ خلافت سے اپنے لیے سند یا منظوری حاصل کرتی تھیں۔ عباسیوں کے بعد خلافت ترکوں کے ہاتھ میں آ گئی اور وہ تبرکات نبویؐ جن کا خلیفۃ المسلمین محافظ اور امین متصور ہوتا تھا، استنبول منتقل کر دیے گئے۔ اس طرح مسلمان شروع سے لے کر خلافت عثمانیہ کے اختتام تک تقریباً تیرہ سو سال تک خلافت کے نظام کے تحت زندگی بسر کرتے رہے۔ اگرچہ خلافت اسلامیہ کے مختلف ادوار میں خانہ جنگیوں، سازشوں، فتنوں اور قتال و جدال کا بازار گرم رہا، تاہم مجموعی طور پر مسلمانوں کی عزت و ناموس محفوظ رہا اور وہ اپنے شعائرِ دینی کے مطابق زندگی بسر کرتے رہے۔ حتیٰ کہ تاتاریوں کی یلغار، سقوط بغداد اور زوال اندلس جیسے عظیم سانحے بھی وقتی بحران پیدا کر کے ختم ہو گئے، صلیبی جنگوں کے دھچکے بھی مملکتِ اسلامیہ میں دراڑیں نہ ڈال سکے۔ اگر بعض مسلمان حکمران نااہل اور ناعاقبت اندیش تھے جنھوں نے خلافت کے روحانی اور تبلیغی فرائض کی طرف سے آنکھیں بند کیے رکھیں تو دوسری طرف ہر دور میں علما، فقہا، صالحین اور صوفیہ کی جماعتیں موجود اور فعال رہیں جن کی مساعی سے اسلام کی تعلیمات کی ضو پاشی میں اضافہ ہوتا رہا اور روحانی و اخلاقی فیوض و برکات کا سلسلہ جاری رہا۔

اس طرح ایک عالمی ریاست، وحدتِ بشری اور عالمگیر انسانی اخوت کا وہ تصور کبھی بھی نہ دھندلایا جو آدمؑ کی تخلیق کے وقت منشائے الٰہی تھا اور جسے ''استخلاف فی الارض'' سے موسوم کیا گیا تھا۔

ابتدا میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ علامہ کے فلسفۂ خودی اور بے خودی کا یہی مرکزی نقطہ ہے۔ وہ انفرادی خودی کی تعمیر اور اس کے استحکام پر زور دیتے ہیں۔ لیکن اس سے زیادہ زور وہ افراد کے وجودِ ملی میں مدغم ہونے پر دیتے ہیں۔ وہ ایک ایسی عالمی ریاست کا خواب دیکھتے ہیں جس

کے تمام افراد کامل و یکتا ہوں اور وہ سب ایک روحانی جمہوری نظام میں رہ رہے ہوں۔ ان کا وطن زمین کا ایک خطہ نہ ہو بلکہ پورا کرۂ ارض ان کا وطن ہو۔

(۶)

انسانی تہذیب وتمدن کے ارتقا کی داستان نامکمل رہے گی اگر اُس کردار کا ذکر نہ کیا جائے جس کے لہو نے بقول علامہ ''قصۂ آدمؑ کو رنگین کر دیا۔'' مشیت الٰہیہ سے سرکشی کرنے والا یہ کردار ابلیس کا ہے جو خود کو آدمؑ اور ملائکہ سے برتر سمجھتا تھا۔ اس نے خدا کے فیصلے کو غلط ثابت کرنے اور انسانوں کو بہکانے کے لیے مہلت اور اختیار طلب کیا جو کہ اسے دے دیا گیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ابلیس آسمانی مخلوقات میں سب سے زیادہ ذہین اور چالاک تھا۔ آدمؑ کے ساتھ اسے بھی باغِ عدن سے نکال دیا گیا۔ اپنی ذہانت اور چالاکی سے وہ آسمانی مخلوقات کی ایک کثیر تعداد کو بہکا کر اپنے ساتھ زمین پر لے آیا جسے ہم ذریت ِابلیس کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ابلیس کا خیال تھا کہ کائنات کے نظام کو چلانے کا جو منصوبہ اللہ تعالیٰ نے بنایا تھا وہ قابل عمل نہ تھا۔ اس کا یہ نقطۂ نظر اس مفروضے پر قائم تھا کہ اگر کسی مخلوق کو اختیار اور طاقت سے نواز دیا جائے تو وہ اللہ کی طرف راغب نہیں ہوگی۔ یہ ممکن نہیں کہ انسان محض خدا کی عظمت وجلالت کے پیش نظر اور اس سے محبت و عقیدت کے جذبے کے تحت اس کی اطاعت کرے۔ ابلیس کی آئیڈیالوجی یہ تھی کہ صرف طاقت ہی حق وصداقت ہے اور کمزوروں پر طاقتور ہی حکمرانی کا استحقاق رکھتے ہیں۔ اپنے اسی دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے اس نے زمین پر بنی نوع انسان کو بہکانے اور گمراہ کرنے کا مشن شروع کیا۔

ابلیس اور اس کے چیلوں نے پہلے دن سے اولادِ آدم کو گمراہ کرنے کے لیے مختلف حربے استعمال کرنے شروع کر دیے تھے۔ بھائی کو بھائی سے مروا دیا۔ اولاد کو باپ سے باغی کر دیا۔ انسانی گروہوں کے درمیان معمولی تنازعات پر کشت وخون کا بازار گرم کروایا۔ اشرف المخلوقات کو جمادِ لایعقل کے آگے سجدہ ریز کروایا اور اصنام واوثان کی پرستش کے لیے باقاعدہ مندر اور بت کدے تعمیر کروائے۔ الغرض شیطانی قوتوں نے انسانوں کو اللہ کے راستے سے ہٹانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ لیکن انبیاء علیہم السلام مسلسل فریضۂ رشد وہدایت سرانجام دیتے رہے اور حق کی روشنی طاغوتی ظلمتوں میں بہت زیادہ نہ سہی، لیکن برقرار ضرور رہی تا آنکہ حضرت محمدؐ کی حیاتِ مبارکہ میں استخلاف فی الارض کا منشائے الٰہی عملاً پورا ہو گیا اور ابلیس کا مفروضہ کہ خالصتہً رضائے الٰہی کے

لیے اللہ کی اطاعت ممکن نہیں، غلط ثابت ہو گیا۔

ابلیس کا طریقِ کار یہ تھا کہ وہ ہر دور کے ذہین ترین انسانوں کا انتخاب کرتا اور ان پر اپنا سحر پھونک کر ان کے جسم و جاں پر قابض ہو جاتا اور انھی کے ذریعے سے وہ اپنے ناپاک منصوبوں کو عملی جامہ پہناتا۔ ایسے خفیہ معبد اور لاجز ہمیشہ موجود رہتے ہیں جنھیں شیطانی منصوبہ بندیوں اور سازشوں کے مراکز کہا جا سکتا ہے۔ کچھ ایسی قدیم اور خفیہ دستاویزات ''پروٹوکولز'' کے نام سے دستیاب ہوئی ہیں جن سے شیطان کی اس بین الاقوامی سازش کا سراغ ملا ہے جس کا مقصد ساری دنیا کی حکومتوں اور مذاہب کی تباہی اور ایک عالمی شیطانی حکومت کا قیام ہے۔ [۲۵]

۱۷۸۴ء میں Ingoldstandt یونی ورسٹی کا قانون کا ایک پروفیسر آدم وائزہاپٹ (Adam Weishaupt) مسیحیت سے منحرف ہو کر اس شیطانی فرقے کا رکن بن گیا۔ اس نے ''عہدِ قدیم'' کے ''پروٹوکولز'' کی تدوینِ نو کی اور کرۂ ارض پر شیطان کی حکومت کے قیام کے جدید طریق ہائے کار وضع کیے۔ وائزہاپٹ نے حکومت کی کارکردگی کو بہتر بنانے کا بہانہ بنا کر دو ہزار کے قریب اعلیٰ ترین ذہنی صلاحیتوں کے حامل افراد کو خطیر مشاہروں پر بھرتی کیا۔ یہ بہترین دماغ سائنس، طب، انجینئرنگ، آرٹس، معاشیات، انڈسٹری اور بزنس جیسے شعبوں سے تعلق رکھتے تھے اور دنیا میں ان کی ٹکر کے لوگ ملنا مشکل تھے۔ ان لوگوں کو خفیہ مراکز اور لاجز سے وابستہ کر کے ان کی اس طرح برین واشنگ کی کہ شیطانی آئیڈیالوجی ان کے رگ و پے میں رچ بس گئی۔ ان کو ''ایلیومیناٹی'' (Alluminati) کا نام دیا گیا جس کا معنی ہے ''روشنی والے یا مشعل بردار''!

ایلیومیناٹی کے قلب و نظر میں یہ عقیدہ راسخ کر دیا گیا کہ صرف وہی اس دنیا پر حکومت کرنے کا حق رکھتے ہیں کیونکہ وہ ذہنی اور فکری طور پر ساری دنیا کے انسانوں پر فائق ہیں۔ ایلیومیناٹی کے علاوہ باقی ساری دنیا کے لوگ ''گویم'' (Goyim) یعنی ''انسانی مویشی'' (Human Cattle) ہیں جن کا جان و مال ایلیومیناٹی پر حلال ہے۔ ایلیومیناٹی جس طرح چاہیں ساری دنیا کے وسائل پر قابض ہو سکتے ہیں، گویم کو غلام بنا سکتے ہیں، ان کی املاک اور وسائل پر قابض ہو سکتے ہیں، ان کا قتلِ عام کر کے یا بیماریاں پھیلا کر ان کی بڑی بڑی آبادیوں کو محدود اور مختصر کر سکتے ہیں۔

ایک عالمی حکومت کے قیام کے سلسلے میں جو منصوبہ تیار کیا گیا وہ کچھ یوں تھا:

(۱) تمام حکومتوں کے اہم اور صاحبِ اختیار و اقتدار افراد کو اپنی مٹھی میں کیا جائے۔ اس کے

لیے خطیر رقوم بطور رشوت پیش کی جائیں۔ حسین اور ذہین عورتیں انھیں اپنے حسن و جمال کے جال میں پھنسا کر ان سے حساس اور اہم نوعیت کے راز حاصل کریں۔ جہاں ضروری ہو انھیں سیاسی اور سماجی طور پر بلیک میل کیا جائے، معاشی طور پر تباہ و برباد کر دینے کی دھمکی دی جائے یا موت کے گھاٹ اتار دیا جائے۔

(۲) یونی ورسٹیوں اور دیگر تعلیمی اداروں میں ایسے خصوصی طور پر ذہین اور طباع طلبہ کا انتخاب کیا جائے جنھیں ایک عالمی حکومت کا خواب دکھا کر انھیں شیطانی منصوبوں پر عمل کرنے کے لیے ذہنی طور پر تیار کیا جائے۔ انھیں قائل کیا جائے کہ دنیا میں مسلسل جنگ و جدل، ناانصافی، غربت، جہالت اور پسماندگی کا خاتمہ صرف ایسی عالمی حکومت ہی کر سکتی ہے جو سائنسی، فنی، سماجی، سیاسی، اخلاقی اعتبار سے اہل ترین ہو۔ ایسے طلبہ کی تعلیم و تربیت کے لیے پرکشش وظائف اور دیگر مراعات مختص جائیں۔

(۳) ایلیومینائی، پریس اور دیگر تمام ایسی ایجنسیوں کا مکمل کنٹرول حاصل کریں جو عوام الناس تک اطلاعات پہنچانے کا ذریعہ ہیں۔

(۴) تمام ممالک میں ایسے ماہرین، فنی معاونین اور مشیر بھیجے جائیں جو بظاہر اس ملک کی بہتری اور ترقی کے لیے کام کریں، لیکن درپردہ وہ عالمی سازشوں کا تانا بانا تیار کریں۔

اس بین الاقوامی تنظیم اور اس کے اغراض و مقاصد کا بعض حکومتوں کو پتا چل گیا۔ چنانچہ ان کے خفیہ مراکز پر چھاپے مارے گئے، ان کے اہم افراد کو گرفتار کیا گیا اور ان کے خفیہ ریکارڈ کو قبضے میں لے لیا گیا۔ لیکن ایلیومینائی اتنے طاقت ور اور با اثر ہو چکے تھے کہ حکومتوں کی کارروائیاں ان پر اثر انداز نہ ہو سکیں۔ انھوں نے زیر زمین رہ کے خفیہ طور پر اپنی سرگرمیاں تیز تر کر دیں۔ راتھ شائلڈ (Roth Schild) نے سرمایہ دارانہ معیشت اور سودی بنکنگ کو اتنا فروغ دیا کہ امریکہ اور برطانیہ جیسی حکومتیں بھی ایلیومینائی کی غلام بن کر رہ گئیں۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ صرف فری میسن اور صہیونی (Zionists) ہی ایلیومینائی کے معیار پر پورے اترے اور ان کے نمایندے بنے۔[۲۶]

مذکورہ ''پروٹوکولز'' میں صہیونی اژدہے کی ایک تصویر دی گئی ہے جو پورے کرۂ ارض کو اپنی کنڈلی میں لے رہا ہے۔ وہ جن جن ممالک میں سے گذر رہا ہے وہاں کی معیشت کو تباہ کرتا اور امن وامان برباد کرتا جا رہا ہے۔ عالمی حکومت کے قیام کے سلسلے میں ہی بڑے بڑے انقلابات برپا کیے

گئے اور دنیا پر عالمی جنگیں مسلط کی گئیں۔ پہلی جنگِ عظیم کے نتیجے میں زارِ روس کی قوت کو توڑا گیا۔ خلافتِ عثمانیہ ختم کر کے مسلمانوں کی متعدد ''نیشن اسٹیٹس'' بنائی گئیں۔ شریف مکہ کو عرب ریاستوں کا شہنشاہ بنانے کا جھانسہ دیا گیا تھا، بعد میں اسے حجاز کی بادشاہی پر ٹرخا دیا گیا اور اس کے بیٹے کو عراق کا کٹھ پتلی حکمران بنا دیا گیا۔ ترکی، جرمنی اور آسٹریا کو ایسے معاہدوں پر دستخط کرنے پر مجبور کیا گیا جن کی شرائط انتہائی توہین آمیز تھیں۔ مصر، برطانیہ کی تحویل میں چلا گیا۔ شام و لبنان فرانس کی عمل داری میں دے دیے گئے۔ سلطنت آسٹریا کے حصے بخرے کر کے زیکوسلواکیا، ہنگری اور یوگوسلواکیا کی نئی مملکتیں پیدا کی گئیں۔ ترکی، بلغاریہ اور جرمنی کے اہم مقامات پر قبضہ کر کے ان کے وسائل پر تصرف حاصل کر لیا گیا اور ان ممالک پر بھاری جرمانے اور تاوان عاید کیے گئے۔

دوسری جنگ عظیم میں وہ مقاصد پورے کیے گئے جو جنگ عظیم اوّل میں ادھورے رہ گئے تھے۔ ان میں دو مقصد نمایاں تھے۔ نازی ازم کا خاتمہ اور اسرائیل کی صہیونی ریاست کا قیام! پھر دنیا تقریباً پون صدی تک سرد جنگ کا شکار رہی جس کا خاتمہ سوویت یونین کے انہدام پر ہوا۔ دنیا میں ایک ہی عالمی قوت رہ گئی۔ اس کے مقابل کوئی حریف قوت نہ تھی جس سے یہ نبرد آزما ہوسکتی۔ چنانچہ نائن الیون کا ڈراما کر کے القاعدہ اور اسامہ بن لادن کا ہوّا کھڑا کیا گیا جسے جواز بنا کر امریکہ دنیا کے کسی ملک میں بھی اپنی فوجیں اتار سکتا ہے۔ یوں دہشت گردی کے خلاف جنگ کی آڑ میں انھوں نے مختلف جگہوں پر اپنی فوجی کارروائیاں شروع کر دیں اور اپنے مخصوص مقاصد کے حصول کی جدوجہد کا آغاز کیا۔ دہشت گردی کے خلاف اس نام نہاد جنگ کا پہلا مقصد اسرائیل کی ریاست کا تحفظ اور اس کی توسیع ہے۔ دوسرا مقصد وسط ایشیا اور عرب ریاستوں کے وسائل پر قبضہ ہے۔ اس کا تیسرا مقصد یہ ہے کہ چھوٹی نیشن اسٹیٹس کے مابین تضادات کو ہوا دے کر انھیں آپس میں لڑایا جائے تاکہ وہ معاشی، اخلاقی اور نفسیاتی طور پر اتنی کمزور اور مضمحل ہو جائیں کہ ان کے اندر سر اٹھانے کی سکت ہی نہ رہے۔ اس جنگ کا ایک اور مقصد یہ ہے کہ چین اور روس کے گرد گھیرا تنگ کیا جائے۔

یہ وہ ابلیسی منصوبہ ہے جس پر بڑے سوچے سمجھے اور ماہرانہ انداز میں عمل کیا جارہا ہے۔ علامہ نے بڑی تفصیل سے ان فتنوں کا ذکر کیا ہے جو شیطانی قوتوں نے سرمایہ داری، ملوکیت، اشتراکیت، جمہوریت، فاشزم وغیرہ کے نام پر دنیا میں پھیلائے ہیں۔ علامہ نے ارمغان حجاز میں ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں ابلیس کے ردعمل کا ذکر کیا ہے۔ ابلیس دنیا میں پھیلائے ہوئے

اپنے فتنوں کا جائزہ لیتا ہے اور اطمینان کا اظہار کرتا ہے لیکن آنے والے وقت میں وہ اپنے اندیشوں کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اسے مستقبل میں صرف اسلام سے خطرہ ہے۔ اسے محسوس ہوتا ہے کہ اگر مستقبل میں کوئی عالمی حکومت قائم ہوگئی تو وہ صرف اسلام کی ہوگی جو دنیا پر شیطانی حکومت کے خواب کا تاروپود بکھیر دے گی۔

علامہ نے وطنیت اور قوم پرستی کو اسلام کی روح کے منافی قرار دیا ہے کیونکہ اس سے ایک طرف وطن اور قوم انسان کے لیے معبود کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو دوسری طرف اس سے تمام بنی نوع انسان کی ہدایت اور فلاح کا نصب العین ناممکن الحصول بن جاتا ہے۔ تاریخ اسلام پر نظر ڈالی جائے تو پتا چلتا ہے کہ علاقائی، گروہی، نسلی اور لسانی تعصبات نے مسلمانوں کو اکثر ناقابل تلافی نقصان پہنچایا ہے۔ خلافت عثمانیہ کو پارہ پارہ کر کے چھوٹی چھوٹی قومی ریاستیں بنانے میں دشمنوں نے اسے ایک خصوصی حربے کے طور پر استعمال کیا تھا۔

علامہ اس امر سے پوری طرح آگاہ تھے کہ قوم پرستی کے اندھے جذبے نے ملت اسلامیہ کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا ہے اور اسلامی خلافت کی ٹھوس اور زندہ حقیقت کو ماضی کا خواب بنا دیا ہے۔ لہٰذا وہ سمجھتے ہیں کہ شاید اسلامی خلافت کا احیا اس کی روایتی شکل میں ممکن نہ ہو سکے۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ استخلاف فی الارض کا منصوبۂ الٰہی ناکام ہوگیا ہے۔ زمین پر حکومت الٰہیہ کا قیام اور وحدتِ بشری کا آسمانی منصوبہ تھوڑے بہت ردوبدل کے ساتھ اب بھی قابلِ عمل ہے اور شاید مشیتِ الٰہیہ بھی یہی ہے کہ اب یہ اس نئے انداز میں تکمیل پذیر ہو۔[۲۷]

علامہ اپنے دور کے سیاسی، سماجی اور بین الاقوامی تقاضوں کا گہرا شعور رکھتے تھے۔ چنانچہ وہ اردگرد کے حالات پر مجتہدانہ انداز میں تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خلافت یا امامت ضروری نہیں کہ فردِ واحد کو سونپی جائے۔ خلافت یا امامت کے اختیارات و فرائض نیک صالح اور قابل افراد کے ایک گروہ کو بھی تفویض کیے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ علامہ کے خیال میں ری پبلکن طرزِ حکومت نہ صرف یہ کہ موجودہ دور میں ازبس ضروری ہے بلکہ یہ اسلامی روح کے عین مطابق بھی ہے۔

اب جب کہ ملتِ اسلامیہ چھوٹی چھوٹی قومی ریاستوں میں منقسم ہو چکی ہے، اسے ایک واحد مرکزی پرچم تلے متحد کرنا ممکن نہیں، اس لیے ضروری ہے کہ ہر اسلامی ریاست اپنا قومی تشخص برقرار رکھتے ہوئے دوسری اسلامی ریاستوں کے ساتھ ممکنہ حد تک اپنے لسانی، علاقائی اور سیاسی

اختلافات کا تصفیہ کرے اور اپنی پوری توجہ اپنے داخلی استحکام پر مرکوز کر دے۔ اس کے بعد وہ سب مل کر اپنا ایک اتحاد تشکیل دیں۔ اس طرح خلافت کی بجائے ایک ''لیگ آف مسلم نیشنز'' وجود میں آئے گی جو اسلامی اتحاد اور اخوت کی ایک زندہ مثال ہوگی۔ [۱۸]

اسی میں ماضی کی خلافت اور ملتِ اسلامیہ کا احیا ایک نئے انداز میں ہوگا۔

❀ ❀❀ ❀

حوالہ جات حواشی

۱- بی۔اے۔ڈار (مرتب)، انوار اقبال، کراچی، ۱۹۶۷ء، ص ۱۷۶-۱۷۸۔

2- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, P.26.

۳- ایضاً۔

۴- کانٹ جب Phenomenon اور Noumenon کا ذکر کرتا ہے تو یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ شئے فی نفسہٖ یا Noumenon موجود ضرور ہے جو پراسرار علت کی حیثیت سے تحسّسات کا غیر مربوط شیرازہ ذہن میں پیدا کرتا ہے جس سے مظاہر Phenomena کی دنیا وجود پذیر ہوتی ہے۔

۵- خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۶۴۔

۶- علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (مترجم: نذیر نیازی)، بزم اقبال، لاہور، ص ۱۰۹-۱۱۰۔

7- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.57.

۸- قطرہ چوں حرفِ خودی از بر کند
ہستیِ بے مایہ را گوہر کند

۹- علامہ اس بات کے قائل نہیں کہ فرد اپنی ذات کی نفی کر کے حقیقت مطلقہ میں گم ہو جائے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ یعنی صفاتِ الٰہیہ (یا صبغۃ اللہ) کو اپنے اندر جذب کر لو۔ مومن وہ نہیں جو آفاق میں گم ہو بلکہ آفاق مومن میں گم ہوتے ہیں۔ ایسے تمام مذاہب اور فلسفے جو ذات، خودی یا انا کو موہوم یا 'مایا' قرار دیتے ہیں، باطل ہیں۔ ان کے نزدیک اثباتِ ذات اور استحکام خودی سب سے اہم صداقت ہے۔ البتہ صوفیانہ واردات میں جب صفاتِ الٰہیہ کا غلبہ ہوتا ہے تو انسانی خودی بہت حد تک دب جاتی ہے، تاہم معدوم نہیں ہوتی۔ رومی کے الفاظ میں لوہے کا بد رنگ اور زنگار آلود ٹکڑا جب آگ میں ڈالا جاتا ہے تو وہ اس حد تک تپ جاتا ہے کہ لپٹیں دینے لگتا ہے اور زبانِ حال سے ''من آتشم! من آتشم'' پکارتا ہے۔ لیکن اس حالت میں بھی بطور لوہا اس کی انفرادیت برقرار رہتی ہے اور جب اس پر سے آگ کا غلبہ ختم ہو جاتا

ہے تو لوہے کا ٹکڑا اسی طرح برقرار رہتا ہے۔ تاہم اس ''آتشی تجربے'' سے اس کی قلبِ ماہیت ہو جاتی ہے۔ اس کا زنگ اور بدرنگی ختم ہو جاتی ہے اور وہ پہلے سے زیادہ ٹھوس اور صیقل ہو جاتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ صوفیانہ واردات میں صفاتِ الٰہیہ کا غلبہ و استیلا خودی کو معدوم نہیں کرتا بلکہ اسے استحکام بخشتا ہے اور اس کے اندر مثبت اور تخلیقی تبدیلیوں کا باعث بنتا ہے۔

۱۰- دنیا میں کئی طرح کے فلسفے اور طرز ہائے حیات پائے جاتے ہیں۔ بدھ فلسفہ زندگی اور اس کے تمام متعلقات کو غیر حقیقی اور ظنی قرار دیتا ہے اور نفیٔ ذات کی تلقین کرتا ہے جس سے وہ نروان کی کیفیت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ مسیحی رہبانیت بھی نفیِ ذات کی تلقین کرتی ہے۔ مسیحی مذہب کی ابتدائی صدیوں میں متعدد ایسے واقعات پیش آئے کہ سچے عیسائیوں نے اپنے مخالفین کے جور و جبر سے بچنے کے لیے شہروں کی سکونت ترک کر دی اور پہاڑوں کی غاروں اور گپھاؤں میں سکونت اختیار کر لی۔ اصحابِ کہف کا واقعہ بھی ایسے ہی حالات کے تحت پیش آیا۔ (دیکھیے ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، جلد اوّل بذیل تفسیر سورۂ کہف)۔ بعدازاں رہبانیت کے باقاعدہ ادارے بن گئے اور یورپ کی اکثر آبادیوں میں ایسی الگ تھلگ عمارات تعمیر کی جانے لگیں جن میں عیسائی راہب اپنی زندگی کی آخری سانسوں تک معتکف اور گوشہ نشین رہتے تھے۔ ایسی عمارتوں کو Logette کہا جاتا تھا۔ کھدائی کے دوران اس طرح کی عمارات بھی ملی ہیں جو چاروں طرف سے بند کمرے کی طرح تھیں اور ان میں صرف ایک چھوٹی کھڑکی ہوتی تھی۔ کوئی تارک الدنیا خود کو ایسے کمرے میں بند کر دیتا۔ کھڑکی کے راستے ہوا اندر آتی اور لوگ کچھ کھانے پینے کی اشیا اندر ڈال دیتے۔ وہ شخص اس کمرے میں زندگی کے بقیہ ایام گذار دیتا۔ ان مقابر سے ایسے ڈھانچے بھی ملے ہیں۔ جو رکوع یا سجود کی حالت میں ہیں۔ ایسے لوگوں کا مشن اپنی ذات کی نفی تھا جس کی آخری شکل موت تھی۔ ایسے فلسفوں کا آغاز افلاطون کی تعلیمات سے ہوا جن کی رو سے انسانی جسم روح کا پنجرہ ہے جس سے نجات کی کوشش سب سے بڑی فضیلت ہے۔ پھر یہ فلسفے بدھ مت اور مسیحی تعلیمات میں مقبول ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تاریخ میں ایسے سیاہ ادوار بھی آئے جب صالحین کے لیے عزلت اور گوشہ نشینی کے علاوہ کوئی چارہ نہ رہا تھا۔

دورِ حاضر میں دو عالمی جنگوں کی ہولناک تباہی اور لاکھوں انسانوں کی ہلاکت و بربادی کے ردِعمل کے طور پر یورپ میں جو فلسفہ ابھرا اور مقبول ہوا اسے وجودیت (Existentialism) کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس فلسفے نے ایسے تمام نظریات کا ابطال کر دیا جو کلیت پسند (Totalitarian) تھے اور فرد کے وجود پر حقیقتِ مجردہ یا ماہیت (Essence) کو مقدم سمجھتے تھے۔ وجودیت فرد کو اہمیت دیتی ہے اور اس ضمن میں فرد کی وجودی صورتِ حال (Predicament) پر زور دیتی ہے مثلاً خوف، دہشت، کرب، تنہائی، فرد کا فیصلہ وغیرہ۔

علامہ اقبال ایسے فلسفوں کی حمایت نہیں کرتے کیوں کہ ان سے زندگی کے حرکی اور تخلیقی تصور کی نفی ہوتی ہے۔

۱۱- علامہ محمد اقبال، ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر''، مقالات اقبال، مرتبہ: ایس اے واحد معینی، شیخ

محمد اشرف، لاہور، ۱۹۶۳ء، ص ۱۱۸-۱۱۹۔

۱۲- ایضاً۔

۱۳- یَا اَیُّهَاالنَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً کَثِیراً وَّ نِسَآءً (النساء:۱)

''اے لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کی بیوی کو پیدا کر کے ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں پھیلا دیں۔''

ایک جان سے مراد ابوالبشر حضرت آدم علیہ السلام ہیں اور خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا میں مِنْهَا سے وہی ''جان'' یعنی حضرت آدم علیہ السلام مراد ہیں یعنی حضرت آدم علیہ السلام سے ان کی زوج (بیوی) حضرت حواؑ کو پیدا کیا۔ حضرت حوا علیہ السلام، حضرت آدم علیہ السلام سے کس طرح پیدا ہوئیں اس بارے میں حدیث ہے اِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ (صحیح بخاری، کتاب بدء الخلق) یعنی حواؑ کو آدمؑ کی پسلی سے پیدا کیا گیا۔

۱۴- مقالات اقبال، ص ۱۱۸-۱۱۹

15- Giddens Anthony, *Sociology*, 4th ed. 2004, Polity Press Cambridge C B2 1.U.R UK, P. 40.

16- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.116.

۱۷- ایضاً۔

۱۸- مقالاتِ اقبال، ص ۱۲۰۔

۱۹- امتِ مسلمہ کے اسی کردار کی وضاحت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں ارشاد فرمایا:

لَاتَجِدُ قَوْماً یُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ یُوَا دُّوْنَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَ لَوْ کَانُوْا اٰبَآءَ هُمْ اَوْ اَبْنَآءَ هُمْ اَوْ اِخْوَانَهُمْ اَوْ عَشِیْرَتَهُمْ اُولٰٓئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ اَلَا اِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْغٰلِبُوْنَ (المجادلہ:۲۲)

''تم ایسا ہرگز نہ پاؤ گے کہ کوئی جماعت اللہ اور یوم آخر پر ایمان بھی رکھتی ہو اور پھر اللہ اور رسول کے دشمنوں سے دوستی بھی رکھے خواہ وہ اس کے باپ بیٹے یا رشتہ دار ہی کیوں نہ ہوں یہ اللہ کی پارٹی کے لوگ ہیں...... اور جان رکھو کہ آخر کار اللہ کی پارٹی والے ہی فلاح پانے والے ہیں۔''

خدا کے دین کے دشمن خواہ وہ نصاریٰ ہوں، یہود ہوں، ہنود ہوں یا کسی اور مسلک سے تعلق رکھتے ہوں، اللہ کے نزدیک وہ شیطان کی ہی پارٹی سے تعلق رکھتے ہیں:

اِسْتَحْوَذَ عَلَیْهِمُ الشَّیْطٰنُ فَاَنْسٰهُمْ ذِکْرَ اللّٰهِ اُولٰٓئِكَ حِزْبُ الشَّیْطٰنِ اَلَآ اِنَّ حِزْبَ الشَّیْطٰنِ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ (المجادلہ:۳)

''شیطان ان پر غالب آ گیا اور اس نے انھیں خدا کی یاد سے غافل کر دیا۔ وہ شیطان کی پارٹی کے لوگ ہیں اور جان رکھو کہ شیطان کی پارٹی کے لوگ ہی بالآخر ناکام و نامراد رہنے والے ہیں۔''

قرآن حکیم کے مطابق دنیا میں صرف دو ہی جماعتیں ہیں جو ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہی ہیں۔ ایک حزب اللہ جس کا مابہ الامتیاز نظریہ توحید ہے اور دوسری حزب الشیطان جو توحید کی منکر ہے۔

علامہ اقبال نے انھی دونوں پارٹیوں کو شاعرانہ علامتوں ''چراغِ مصطفوی'' اور ''شرار بولہبی'' سے تعبیر کیا ہے جن کی ستیزہ کاری ازل سے جاری ہے۔

۲۰- مقالاتِ اقبال، ص ۱۲۰۔

۲۱- چشتی، محمد یوسف خاں سلیم، شرح اسرارِ خودی، اقبال اکیڈیمی، ظفر منزل، تاج پورہ، لاہور، سنہ ندارد۔

۲۲- قرآن مجید، سورہ البقرہ: ۳۹-۳۰۔

۲۳- اسی خلافت کے بارے میں رسول اللہؐ نے فرمایا تھا:

خِلَافَةُ النُّبُوَّةِ ثَلَاثُوْنَ سَنَةً

''یعنی خلافت علی منہاج النبوت تیس سال تک ہوگی۔'' (ابو داؤد: السنن، ۴:۲۱۱، طبع قاہرہ)

24- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* P.119.

۲۵- ۱۷۸۴ء میں بویریا کی حکومت کے ہاتھ یہ خفیہ دستاویزات آئیں جن سے اس ابلیسی منصوبے کا انکشاف ہوا۔ ان دستاویزات کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ کسی طرح ابلیس اور اس کے مقلدین صدیوں سے ایسی حکومت کے قیام کے لیے مرحلہ وار کوشش کرتے رہے ہیں۔ ان دستاویزات کا مطالعہ انٹرنیٹ پر اس عنوان کے تحت کیا جا سکتا ہے:

Protocols of the Learned Elders of Zion.

۲۶- اس ابلیسی منصوبے، عالمی حکومت کے قیام کے لیے بین الاقوامی سازشوں اور عالمگیر جنگوں کے پس پردہ کارفرما محرکات وعوامل کا تفصیلی جائزہ لینے کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Car, William Guy, "Pawns in the Game". 1958, specially printed and bound for inclusion in American and European libraries.

27- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* P.124.

۲۸- ایضاً، ص ۱۲۶۔

علامہ نے ''لیگ آف مسلم نیشنز'' کے قیام کو جدید اسلام کا ایک اہم تقاضا قرار دیا ہے۔ اس کی (علامتی اور غیر فعال سہی) ایک شکل او۔ آئی۔ سی۔ کی صورت میں موجود ہے۔ مزید برآں ایسے بین الاقوامی اتحاد تشکیل دینا عصرِ حاضر میں اقوام عالم کی ضرورت بھی ہے اور چلن بھی۔ مثال کے طور پر آر۔ سی۔ ڈی۔ یورپین یونین اور شنگھائی کوآپریشن آرگنائزیشن کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

انسان اور معاشرہ، اقبال کی نظر میں

اقبال میموریل لیکچر ۲۰۱۵ء

کرۂ ارض پر انسان کے ظہور پذیر ہونے کے بارے میں ہمیں دو قسم کی تشریحات ملتی ہیں۔ ایک سائنسی اور دوسری مذہبی۔ آج سے تقریباً ساڑھے چار بلین سال پہلے مختلف گیسوں اور منتشر ذراتِ خاک کے بھنور سے کرۂ ارض نمودار ہوا۔ اس وقت یہ آگ کا دہکتا ہوا گولا تھا۔ سورج کے گرد مدار پکڑ کر یہ کئی زمانوں تک گھومتا رہا حتیٰ کہ اس کی بیرونی سطح ٹھنڈی اور معتدل ہوگئی۔[1]

ماہرین اور محققین ہمیں بتاتے ہیں کہ آج سے ساٹھ کروڑ سال پہلے زمین پر بڑی چھوٹی بڑی چٹانوں کی تشکیل ہو چکی تھی۔ زمین پر جو بھی تبدیلیاں رونما ہوتیں ان کے نقوش ان چٹانوں پر ثبت ہو جاتے۔ پتے، درخت، جھاڑیاں، جانوروں کے ڈھانچے ان چٹانوں پر پڑے پڑے خود تو گل سڑ جاتے تھے لیکن پتھر کے ایسے نقوش چھوڑ جاتے تھے جو چٹانوں کا حصہ بن کر لاکھوں کروڑوں سالوں تک کے لیے محفوظ ہو جاتے تھے۔ انھیں ماہرین پتھریلے نقوش یا متحجر آثار (Fossils) کا نام دیتے ہیں۔ چنانچہ چٹانوں کی عمر کا اندازہ لگا کر ان متحجر آثار کی طوالت اور اس زمانے کے کوائف کے بارے میں اندازے لگائے جاتے ہیں۔

ماہرین کہتے ہیں کہ ساٹھ (۶۰) کروڑ سے چھتیس (۳۶) کروڑ سال پہلے کے دور میں ان چٹانوں پر آثارِ حیات مفقود ہیں۔ چھتیس (۳۶) کروڑ سال سے چھبیس (۲۶) کروڑ سال پہلے کے دورانیہ میں بڑی بڑی آبی مخلوقات کی موجودگی کا پتہ چلا ہے۔ چودہ (۱۴) کروڑ سال پہلے کی چٹانیں پانی میں تیرتی مچھلیوں، مینڈکوں اور مختلف نباتات کا پتہ دیتی ہیں۔ چودہ (۱۴) کروڑ سال کے بعد کا دور پیٹ کے بل رینگنے والے جانوروں اور کھووں کی ٹانگیں رکھنے والی مخلوقات کا سراغ دیتا ہے۔ چار (۴) کروڑ سال پہلے کی چٹانیں بے شمار دودھ پلانے والے جانوروں، مختلف قسم کے چوپایوں اور انواع واقسام کے درختوں کی کہانی سناتی ہیں۔ بڑے بڑے عظیم الجثہ حیوان مثلاً ڈائنوسار اور میمتھ وغیرہ اسی دور سے تعلق رکھتے تھے۔ آج متعدد جانوروں کی نسلیں عنقا ہوگئی ہیں

اور بے شمار ایسی ہیں جو تھوڑے بہت عضویاتی ردّ و بدل کے ساتھ آج بھی موجود ہیں۔

یہ ایک عجیب بات ہے کہ سائنسدانوں کو نباتی اور حیوانی حیات کے متحجرّ آثار یعنی Fossils تو ملے ہیں جن سے انھوں نے زمانہ ماقبل تاریخ کی ایک پوری نیچرل ہسٹری مدوّن کر لی ہے لیکن انہیں کوئی ایسے آثار نہیں ملے جن سے انسان کی موجودگی کا پتہ چلتا ہو۔ انہیں جو Fossils دستیاب ہوئے ان سے جہاں متعدد حیوانات کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے، وہیں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس زمانے میں کئی قسم کے بندر، لنگور، بن مانس، میمون (Apes) اور دیگر حیوانات بھی موجود تھے جو انسان سے مشابہت رکھتے تھے لیکن انسانوں سے بہر حال مختلف تھے۔ اسی سطحی مشابہت سے ڈارون نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ نوع انسانی انھی کمتر درجے کے جانوروں سے ارتقا پذیر ہوئی ہے۔ اپنی کتاب ''اصل الانواع'' (Origin of Species) میں اس نے یہ موقف پیش کیا ہے کہ حیات کسی گرم مرطوب دلدلی خطے سے یکلخت نمودار ہوئی اور مختلف انواع میں تبدیل اور ارتقاء پذیر ہوتی ہوئی بالآخر نوعِ انسانی پر منتج ہوئی۔ ماحول سے مطابقت (Adaptation to the Enviornment) کا محرک زندگی کو مسلسل جادۂ ارتقا پر آگے دھکیلتا رہا اور انواع کی ساخت و ہیئت میں تبدیلیاں پیدا کرتا رہا۔ ڈارون کے زمانے میں طبیعیات، کیمیا اور دیگر اثباتی علوم نے ہر جگہ اپنی فتح و نصرت کے پرچم گاڑ رکھے تھے۔ جب ڈارون نے اثباتی علوم کے میکانکی قوانین کا اطلاق حیاتیاتی ارتقا پر کر کے کہا کہ انسان فطری انتخاب (Natural Selection) بقائے اصلح (Survival of the Fittest) اور ماحول سے مطابقت جیسے قوانین کے تحت کمتر انواع سے ارتقا پذیر ہوا ہے تو اسے خالصتہً سائنسی تعبیر سمجھا گیا اور ہر جگہ اس کی پذیرائی کی گئی لیکن جلد ہی سائنسدانوں اور Fossils کے ماہرین نے اس طلسم کا پردہ چاک کر دیا اور ڈارون کے نظریہ کی سائنسی حیثیت ختم ہو گئی۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا پر کئی طرح سے تنقید کی گئی ہے لیکن دو بڑے اعتراض اس کی تردید کے لیے کافی ہیں۔

پہلی بات تو یہ ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ ایک نوع ارتقا پذیر ہو کر دوسری نوع میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ ایک نوع کے افراد میں ماحول، موسم اور طرزِ بود و باش کی تبدیلیوں کی وجہ سے معمولی عضویاتی تبدیلیاں اور رنگ و روپ اور عادات و مزاج کے خفیف سے تغیرات تو ضرور وقوع پذیر ہو سکتے ہیں، لیکن ان کی اساسی نوعی ہیئت غیر متبدل رہتی ہے۔ مثلاً برفانی علاقوں کے رہنے والے

جانور یا انسان صحرائی علاقوں کے جانوروں اور انسانوں سے ظاہری شکل و شباہت اور عادات و مزاج کے اعتبار سے قدرے مختلف ہو سکتے ہیں۔ میدانی علاقوں کے رہنے والے استوائی جنگلوں کے باسیوں سے تھوڑے بہت مختلف ہو سکتے ہیں۔ مگر ماحول سے مطابقت کی بنا پر کوئی بھی ذی حیات اپنی نوع کی سرحدیں عبور کر کے کسی دوسری نوع میں تبدیل نہیں ہو سکتا۔ نوعی اور عضویاتی اعتبار سے آج کا انسان ویسا ہی ہے جیسے ہزاروں سال پہلے کا انسان تھا۔ وہ صلاحیتیں جو قدیم انسان کے اندر بالقوہ (Potentially) موجود تھیں۔ تجربے، مشاہدے اور مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ بالفعل (Actually) ظہور پذیر ہوتی رہیں۔ بیج کے اندر پورا درخت اپنے برگ و بار سمیت بالقوۃ موجود ہوتا ہے۔ مناسب ماحول اور دیکھ بھال کی وجہ سے وہ ایک دن بالفعل شجر سایہ دار کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اسی طرح قدیم انسان بھی مختلف تاریخی ادوار سے گزرتا ہوا اپنی باطنی قوتوں سے روشناس ہوتا گیا اور جدید انسان کی صورت اختیار کر گیا۔ ارتقا کا عمل ان معنوں میں جاری و ساری ہے نہ کہ ایک نوع کی سرحدیں توڑ کر دوسری نوع کی شکل میں ظاہر ہونا ہے۔

ڈارون کے نظریہ ارتقا پر دوسرا بڑا اعتراض یہ کیا جا سکتا ہے کہ اگر ارتقائی عمل سے نوعی ہیت اور عضویاتی ساخت میں تبدیلیاں آتی ہیں تو بندروں، میمونوں اور بن مانسوں کے کئی گروہ ہمیں اس عمل سے گزرتے نظر آتے اور ان میں متعدد ایسے ہوتے جو منصبِ انسانیت سے چند گام ہی دور ہوتے۔ ماضی کے پچاس ہزار سالوں کی پوری تاریخ میں ہمیں کوئی ایسے شواہد نہیں ملتے کہ کوئی بندر یا بن مانس انسان کی جون میں نمودار ہوا ہو۔ بن مانس بن مانس ہی تھا اور رہے گا اور انسان انسان ہی تھا اور رہے گا خواہ وہ قدیم ہو یا جدید۔ ہر ذی روح اپنی نوع کے اندر ہی پیدا ہوتا ہے اور اسی کے اندر مرتا ہے۔ ایک نوع کا نر دوسری نوع کی مادہ سے جنسی اختلاط نہیں کر سکتا۔ البتہ بعض اوقات دو انتہائی قریبی اور مماثل انواع کے نر اور مادہ جنسی تعلق قائم کر لیتے ہیں، تو اوّلاً ان کی اولاد جنم نہیں لیتی اور اگر ان کا کوئی بچہ پیدا ہو بھی جائے تو آگے اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت سے عاری ہوتا ہے۔ گدھے اور گھوڑی کے اختلاط سے ان کا بچہ تو پیدا ہو جاتا ہے لیکن یہ خچر ہوتا ہے جو توالد و تناسل کی صلاحیت سے عاری ہوتا ہے۔

زندگی کا آغاز کیسے ہوا؟ مختلف انواع کیسے معرض وجود میں آئیں؟ نوع انسانی کی ابتداء کیسے ہوئی؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن کے تسلی بخش جواب نہیں دیے جا سکتے۔ البتہ نظری بحثیں جتنی

بھی کر لی جائیں کم ہیں۔ اگر خالصتہً سائنسی تحقیق اور تاریخی شواہد کے اعتبار سے دیکھا جائے تو انسان اور اس کے ابتدائی زمانے کی تصویر کچھ اس طرح کی تیار ہوتی ہے۔

آج سے پچاس ہزار سال پہلے مٹی اور پانی کے آمیزے یا کسی دلدلی خطے میں انسان کی آفرینش ایک پراسرار اور ناقابل فہم انداز میں ہوئی۔ اس کے پاس نہ درندوں جیسے ناخن تھے اور نہ ہی نوکیلے دانت۔ خونخوار درندوں اور زہریلے سانپوں سے بچنے کے لیے اس نے محفوظ پناہ گاہیں تلاش کی ہوں گی۔ قدرتی نباتات، خودرو پھلوں اور سبزیوں، بیجوں اور دانوں وغیرہ سے پیٹ بھرتا ہوگا۔ رہنے کے لیے اس نے ایسے علاقے منتخب کیے تھے جہاں نہ زیادہ سردی تھی اور نہ زیادہ گرمی۔ اس کا پہلا ہتھیار لکڑی کا ڈنڈا تھا۔ پھر اس نے چقماق پتھر کو تراش کر نوک دار بھالے اور تیز دھار کلہاڑے وغیرہ بنا لیے۔ یہ چقماق پتھر پچاس ہزار سال پرانا ہے۔ جدید دور میں کھدائی کے دوران یہ ہتھیار اور اوزار زمین کی تہوں سے برآمد ہوئے ہیں۔ اس دور کے انسان کی یہی ایک نشانی ایسی ہے جو اس کے ہاتھوں کی کرشمہ سازی کا منہ بولتا ثبوت ہے اور ان ہتھیاروں اور اوزاروں کو دنیا کے بڑے بڑے عجائب گھروں کی زینت بنایا گیا ہے۔ ماہرین اور محققین نے اس دور کے انسان کے بارے میں جو قیاسیات قائم کیے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

(۱) درختوں کے پتوں اور جانوروں کی کھالوں سے اپنے حصہء اسفل کو ڈھانپنا۔ (۲) کم کم بولنا اور چیزوں کے نام رکھنا۔ (۳) لکڑی کے ڈنڈوں اور بعد ازاں پتھر کے تیز دھار کلہاڑوں اور نوکدار بھالوں کا استعمال کرنا جو نہ صرف دفاع کے کام آتے تھے بلکہ شکار کرنے میں موثر اور کارآمد ثابت ہوتے تھے۔ (۴) مردوں کو دفن کرنا۔ (۵) آگ کی خصوصیات کا جائزہ لینا جو جنگلوں کی قدرتی آگ اور آتش فشاں پہاڑوں کی آگ کی صورت میں پہلے سے موجود تھی۔ (۶) پھولوں، خوشنما پتوں، چمکیلے سنگ ریزوں اور (سمندر کے کنارے پہنچنے کے بعد) سیپوں اور گھونگوں کو آرائش کے طور پر پہننا[۲]

انسان کا بالکل ابتدائی دور بے شعوری کی حالت میں گزرا۔ مگر رفتہ رفتہ اس کی باطنی قوتیں بیدار ہوتی گئیں اور وہ تجربے، عقل اور مشاہدے سے سیکھتا ہوا بہتر سے بہتر انداز زندگی اختیار کرتا ہوا ارتقا کی منزلیں طے کرنے لگا۔ زبان استعمال کرنے کی صلاحیت کو فروغ ملا اور اس کی ابلاغ کی قوت بہت بڑھ گئی۔ اس طرح زمانہ قدیم کا کمزور اور لاچار انسان اپنی ہی عقل و شعور اور تجربہ و مشاہدہ کی مخفی قوتوں کو بروئے کار لاتا ہوا دیگر مخلوقات اور اپنے ماحول پر غلبہ و تصرف حاصل کرتا گیا۔

انسان کی تخلیق کی دوسری تشریح مذہب فراہم کرتا ہے۔ قرآن حکیم میں متعدد جگہوں پر انسان کی تخلیق کا ذکر آیا ہے۔ قرآن حکیم نے اس مواد کے لیے جس سے انسان کی تخلیق کی گئی لفظ ''طین''، یعنی مٹی استعمال کیا ہے۔ ''وہی ہے جس نے تمھیں ''طین''، یعنی مٹی سے پیدا کیا''۔ الانعام (۶:۲) پھر فرمایا گیا ''اللہ کے لیے عیسیٰ کی مثال آدمؑ جیسی ہے جسے اس نے ''تراب''، یعنی مٹی سے پیدا کیا''۔ آل عمران (۳:۵۹) ابلیس نے آدمؑ کو سجدہ کرنے سے انکار کرتے ہوئے کہا ''میرا یہ کام نہیں کہ میں اس بشر کو سجدہ کروں جسے تو نے سڑی ہوئی مٹی کے سوکھے گارے صلصال من حماءٍ مسنون" سے پیدا کیا ہے''۔ الحجر (۱۵:۳۳) سورہ رحمٰن میں کہا گیا کہ ''اسی نے انسان کو ٹھکیری کی طرح کھنکھناتی مٹی ''صلصالٍ کاالفخار" سے پیدا کیا۔ الرحمٰن (۵۵:۱۴) یہ اور اس طرح کی دیگر آیات[۳] اس امر کی طرف واضح طور پر اشارہ کرتی ہیں کہ انسان کا خمیر کرۂ ارض کے عناصر بالخصوص مٹی اور پانی سے ہی اٹھایا گیا ہے اور جب اس کا پیکر خاکی تیار ہو گیا تو اللہ نے اس میں اپنی روح پھونک دی۔ اس طرح یہ پتہ چلتا ہے کہ انسانی تخلیق میں عناصر ارضی کے ساتھ ساتھ الوہیت کا عنصر بھی شامل ہے۔ دوسری قابلِ غور بات یہ ہے کہ آدم کے علاوہ ''بشر'' اور ''انسان'' کے الفاظ بھی اس کی تخلیق کے حوالے سے استعمال کیے گئے ہیں جن سے مراد کوئی مخصوص انسان نہیں بلکہ پوری ''نوعِ انسانی'' ہے۔ ایک مقام پر فرمایا گیا ''وہی ہے جس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا'' اس آیت سے بعض مفسرین نے ''نفس واحدۃ'' سے مراد حضرت آدمؑ لی ہے۔ لیکن فخر الدین رازی اور اکثر آئمہ نے اسے ''عام انسان'' پر محمول کیا ہے۔[۴] علامہ اقبال بھی اسی خیال کے حامی ہیں کہ آدمؑ سے مراد کوئی مخصوص انسان نہیں بلکہ اس کی حیثیت ایک تصور کی ہے۔

مسلمانوں کی مذہبی روایت میں بالعموم یہ سمجھا جاتا ہے کہ حضرت آدمؑ پہلے انسان تھے جنھیں اللہ تعالیٰ نے کسی خاص مقصد کے لیے تخلیق کیا اور فرمایا کہ میں زمین پر اپنا خلیفہ بنانے والا ہوں۔ فرشتوں نے استفسار کیا کہ کیا آپ اسے خلیفہ بنائیں گے جو زمین پر فساد اور خون خرابہ کرے گا۔ اللہ نے آدم علیہ السلام کو اشیا کے نام سکھا دیے اور فرشتوں سے کہا: ان اشیا کے نام بتاؤ، فرشتوں نے معذوری ظاہر کی پھر اللہ نے آدم علیہ السلام کو کہا تو اس نے اشیا کے نام بتا دیے۔ اللہ نے فرمایا کہ جو میں جانتا ہوں تم نہیں جانتے۔ پھر اس نے فرشتوں کو حکم دیا کہ وہ آدمؑ کو سجدہ کریں۔ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے۔ اس نے انکار اور استکبار کیا اور راندۂ درگاہ ہو گیا۔ پھر اللہ

تعالیٰ نے آدمؑ کی تنہائی دور کرنے کے لیے ان کی دائیں پسلی سے حواؑ کو خلق کیا۔ اگرچہ حواؑ کی تخلیق کا تذکرہ قرآن حکیم میں نہیں ملتا لیکن ثقہ احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ نے انھیں آدمؑ کی پسلی سے خلق کیا تھا۔ آدمؑ اور حوا جنت میں رہنے لگے۔ مگر ان پر پابندی عائد کر دی گئی کہ وہ شجر ممنوعہ کے قریب نہ جائیں۔ ابلیس جو کہ ان کا دشمن تھا انھیں ورغلانے میں کامیاب ہو گیا۔ انھوں نے حکم خداوندی کو بھلا کر اس درخت کا پھل چکھ لیا۔ اسی وقت ان پر ان کی برہنگی کھل گئی اور وہ جنت کے پتوں سے اپنا بدن ڈھانپنے لگے۔ تب اللہ نے ان سب کو اسی وقت جنت سے نکال کر زمین پر اتار دیا۔ لیکن پھر اللہ نے انھیں معاف کر دیا اور ان پہ چند کلمات القا کیے جن کے ورد سے ان کی توبہ قبول ہوئی اور وہ منصب نبوت پر فائز ہوئے۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن پاک میں جب کوئی قصہ بیان کیا جاتا ہے تو اس کا منشا بالعموم یہ نہیں ہوتا کہ کسی تاریخی واقعہ کو بیان کیا جائے بلکہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی ایسی آفاقی اور عالمگیر حقیقت کو تشبیہوں اور استعاروں میں پیش کیا جائے جو انسان کے فہم سے بالاتر ہوتا کہ اس کی اخلاقی اور روحانی حیثیت اجاگر ہو سکے۔ علامہ لکھتے ہیں:

یوں بھی بحیثیتِ ایک ذی روح 'انسان کی آفرینش کا جہاں کہیں بھی ذکر آیا ہے، قرآنِ پاک نے اس کے لیے 'بشر' اور 'انسان' کے الفاظ استعمال کیے ہیں 'آدم' کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ لفظ آدم سے مقصود تو صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ انسان کے اندر نیابت الٰہیہ کی صلاحیت موجود ہے۔ لہٰذا قرآنِ پاک نے وہ تمام اسمائے معرفہ حذف کر دیے جو عہد نامۂ عتیق کی اس روایت میں موجود ہیں۔ آدم، حوا۔۔۔ تاکہ اس کی نگاہیں جس حقیقت پر ہیں اس کے متعلق کوئی غلط فہمی باقی نہ رہے۔ آدم کا لفظ بے شک حذف نہیں ہوا۔ لیکن یہاں اس کا اشارہ مخصوص انسان کی طرف نہیں۔ اس کی حیثیت ایک تصور کی ہے۔ جس کی تائید قرآن پاک سے ہی ہو جاتی ہے اور جس کا ذیل کی آیت ایک قطعی اور واضح ثبوت ہے۔[5]

وَلَقَدْ خَلَقْنٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ لَمْ يَكُنْ مِّنَ السّٰجِدِيْنَ [الاعراف:۱۱]

ترجمہ: ہم نے تمھاری تخلیق کی ابتدا کی، پھر تمھاری صورت بنائی، پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو، اس حکم پر سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے۔

متعدد مفسرین ایسے ہیں جنھوں نے قصۂ ہبوطِ آدم کو تمثیلی اور استعاراتی قرار دیا ہے۔ محمد عبدہٗ کہتے ہیں کہ جنت سے مراد آرام اور راحت کی جگہ لینا صحیح ہے یعنی یہ ایک ایسی جگہ ہے

جہاں خوشی اور بے فکری کی کیفیت دائمی طور پر پائی جاتی ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے انسان کے بچپن کا زمانہ ہو جس میں نہ کوئی ذمہ داری ہوتی ہے اور نہ رنج والم۔ اسی طرح آدم سے مراد تمام نوع انسان لینا بھی درست ہے جیسے قبیلے کے باپ سے پورا قبیلہ مراد لی جاتی ہے۔ عریانی اور برہنگی برائیوں کا استعارہ ہے اور لباس کا مطلب ''تقویٰ'' ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو جنت میں رہنے اور اس سے خروج کا مفہوم یہ ہوا کہ انسانیت اپنے دورِ طفولیت سے نکل کر حدود شباب میں داخل ہوگئی ہے جہاں قدم قدم پر ذمہ داریاں اور مصائب و شدائد کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ بچپن سے جوانی تک کا سفر اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ انسان اپنی تخلیق کے بعد بے شمار حالتوں، کیفیتوں اور زمانوں سے گزرتا ہوا موجودہ دور تک پہنچا ہے۔[۶]

اس ضمن میں اقبال کا بھی ایک مخصوص نقطہ نظر ہے جو کہ حسبِ ذیل ہے:

> قرانِ مجید نے ہبوط آدم کا ذکر کیا ہے تو یہ بیان کرنے کے لیے نہیں کرۂ ارض پر انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیش نظر حیات انسان کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اس لیے شک اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔ مختصراً یہ کہ ہبوط کا اشارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں، اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف اور سادہ حالت میں شعورِ ذات کی اولین جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خوابِ فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت تو خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے۔ یوں بھی قرآنِ مجید میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ کرۂ ارض ایک دارلعذاب ہے جہاں انسان جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے اور وہ کسی اولین گناہ کی پاداش میں قید و بند کی زندگی بسر کر رہا ہے۔ برعکس اس کے اس کی پہلی نافرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا اور یہی وجہ ہے کہ ارشادِ قرآنی کے مطابق اس کا یہ گناہ معاف کر دیا گیا۔ دراصل خیر میں جبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس کا دارومدار پھر اس بات پر ہے کہ وہ ''انا'' جن کو اختیارِ ذات کی نعمت حاصل ہے، برضا و رغبت ایک دوسرے سے تعاون کریں اس لیے کہ وہ ہستی جس کے اعمال و افعال کل کی طرح متعین ہیں، خیر کی اہل کیسے ہوسکتی ہے؟ آزادی، خیر کی شرطِ اولین ہے۔[۷]

اب تک ہم نے مذہب اور سائنس کی تشریحات کا جائزہ لیا جو کہ انسان کی تخلیق کے بارے میں پیش کی گئیں۔ اگر مذہبی تشریح کا باریک بینی سے جائزہ لیا جائے اور اس کے مخفی مطالب کی

پرتوں کو کھولا جائے تو پتہ چلے گا کہ اس میں اور سائنسی تشریح میں کوئی بڑا تفاوت نہیں۔ مذہب میں عام آدمی کی تفہیم کے لیے تخلیق انسان کے معاملے کو تمثیلی اور استعاراتی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن اصل حقیقت یہ ہے کہ نہ مذہب اور نہ سائنس انسان کے انداز تخلیق کا کما حقہ، ادراک کر سکتی ہے۔ البتہ نظریاتی بحثیں بہت کی جا سکتی ہیں۔ انسان کا معرضِ وجود میں آنا فطرت کا ایک سربستہ راز ہے اور قدرت کے دیگر لاتعداد اسرار کی طرح یہ بھی سرِ حدادراک سے پرے ہے۔ ہمارے لیے یہ سمجھنا ہی کافی ہے کہ انسان اس کرۂ ارض پر گزشتہ پچاس ہزار سال سے موجود ہے اور لاتعداد زمانوں اور ادوار و کیفیات سے گزرتا ہوا موجودہ مقام تک پہنچا ہے جہاں اُسے کرۂ ارض پر اور فطرت کی قوتوں پر موثر غلبہ و تصرف حاصل ہو گیا ہے۔

علامہ اقبال انسان کی تخلیق، اس کی نوعیت و ماہیت، اس کے امکانات اور اس کے بقائے دوام میں خصوصی دلچسپی رکھتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ خودی کا نظریہ ان کے فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے تو بے جا نہ ہو گا۔ ان کے تصور خودی کا جائزہ لینے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں ان کے نقطہ نظر کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے کیونکہ ان کا تصور خودی ان کے تصورِ حقیقت سے جڑا ہوا ہے۔

ڈیکارٹ نے اپنے مشہور مقولے "Cogito ergo sum" یعنی ''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں'' پیش کر کے فلسفے کی دنیا میں ایک نئی روایت کا آغاز کیا تھا یعنی اپنے ہی شعوری تجربے کو فلسفیانہ تحقیق کا آغاز بنایا۔ اپنا شعوری تجربہ ایک ایسی ناقابل تردید حقیقت ہے جس پر کسی بھی صورت میں شک نہیں کیا جا سکتا۔ بعد میں آنے والے متعدد فلاسفہ مثلاً لائبنز برگساں لاک وغیرہ نے ڈیکارٹ کی اس روایت کا اتباع کیا۔ علامہ اقبال بھی اسی روایت کا اتباع کرتے ہیں اور اپنے شعوری تجربے کے تجزیہ اور تعبیر کو اپنے فلسفے کا نقطہ آغاز بناتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ انسان خارجی حقیقت کا ایک جزو ہے۔ اگر اس جزو کی نوعیت کا اندازہ لگا لیا جائے تو کل کا پتہ لگانا مشکل کام نہیں۔ چنانچہ وہ اپنی وارداتِ شعور کا تجزیاتی مطالعہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر زمانی اعتبار سے دیکھا جائے تو ہمارے شعوری تجربے کے دائرہ ہائے کار ہیں اور ہماری تمام علمی و تحقیقی کاوشیں ان تک ہی محدود ہیں۔ ان تینوں دائرہ ہائے کار سے علی الترتیب تین عقلی علوم یعنی طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات تعرض کرتے ہیں۔ علامہ کا طریقہ کار یہ ہے کہ ان تینوں علوم کے نتائج کو یکجا کر کے ان کی تشریح و تعبیر کی

جائے۔اس طرح ان کے خیال میں ہمیں خارجی کائنات یا حقیقتِ مطلقہ کا سراغ مل سکتا ہے۔

علامہ نے اپنے لیکچرز میں مادے کی نوعیت و ماہیت پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ارسطو کے زمانے سے عالمِ مادّی کے بارے میں یہ تصور چلا آ رہا تھا کہ یہ تکمیل شدہ مصنوع (finished product) ہے جو کہ ایک خلائے محض کے اندر واقع ہے اسی طرح نیوٹن کا خیال تھا کہ خلائے بسیط (Empty Space) کا وجود معروضی حیثیت رکھتا ہے اور مختلف ستارے اور سیارے اس کے اندر پائے جاتے ہیں اور یہ کہ خلا کی طرح زمان (Time) بھی معروضی ہے۔ عام خیال یہ بھی ہے کہ مکان یا فضائے بسیط معروضی ہے چاند اور زمین کے مابین جو فاصلہ ہے، اسے ہم معروضی خلا سمجھنے کی طرف مائل ہیں کیوں کہ اسے مختلف پیمانوں سے ناپا جا سکتا ہے۔لیکن آئن سٹائن کے نزدیک یہ اضافی ہے اور زمین اور چاند کے وجود کا مرہون منت ہے۔ اگر یہ دونوں کرے معدوم ہو جائیں تو ان کی درمیانی خلا بھی معدوم ہو جائے گی۔علامہ لکھتے ہیں:

> زمان و مکان کے سانچے بھی فہم انسان، اشیا اور حوادث کو سمجھنے کے لیے بناتا ہے۔طبعی سائنس کے مادی، زمانی و مکانی تصورات نیوٹن کے نظریات سے استوار ہوئے تھے کچھ دور تک طبعیات نے ان سے فائدہ اٹھایا لیکن آخر میں سائنس خود اپنی مشکلات کی وجہ سے مجبور ہو گئی کہ نفس اور مادے کی مصنوعی تقسیم کو رد کر دے اور تمام نظریہ کائنات پر از سرِ نو غور کرے کہ کیا مکان کوئی لامتناہی خلا ہے جس کے اندر اشیاء حرکت کرتی ہیں۔[۸]

آئن سٹائن کی طبیعیات کی رو سے عالمِ مادّی باہمدگر مربوط حوادث (interrelated Events) کا نظام ہے اور یہ کہ زمان و مکان دونوں اضافی ہیں۔

حیاتیات میں برگساں نے انقلابی تصورات پیش کیے۔ وہ حیات کو حقیقت مطلقہ کہتا ہے جو ہر لحظ ارتقا پذیر ہے۔لیکن یہ ارتقائے نہ تو نیچرل سلیکشن کا مرہونِ منّت ہے نہ ہی (Adaption to the Environment) کا برگساں اسے اپنی اصطلاح میں ایسا جوشِ حیات (Elan Vital) کہتا ہے جو ہر آن نئی سے نئی صورتیں بناتا آگے ہی آگے بڑھتا جا رہا ہے۔حیات کی حرکت میکانکی اور پہلے سے متعین نہیں بلکہ پہلے سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حیات اگلی شکل کونسی اختیار کرے گی۔ اپنے اس نظریہ کو وہ تخلیقی ارتقاء کا نام دیتا ہے اور ڈارون اور لامارک کی تشریحات کو یک قلم رد کر دیتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ حیات کا تخلیقی ارتقا اس پر جوش مصور کی طرح ہے جو دفور تخلیق میں کوئی شہکار تصویر بنانے میں مگن ہو اور اسے خود بھی علم نہ ہو وہ کیا تخلیق کرنے جا رہا ہے۔ برگساں کے

نزدیک حیات حقیقتِ مطلقہ ہے جو کہ ایسی حرکت ہے جسے ریاضیاتی زمان (Mathematical Time) نہیں کہا جا سکتا بلکہ حرکتِ محض یا دورانِ خالص (Pure Duration) کہا جا سکتا ہے اور جو جبریت اور میکانکیت سے کلیتاً پاک ہے۔

ہمارے تجربہ کا تیسرا درجہ شعور ہے۔ اس کے متعلق علامہ کا نظریہ درج ذیل ہے:

> شعور کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایک انحراف (یا ایک سمت) ہے۔ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ زندگی کے لگا تار آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطہ نور مہیا کرے۔ وہ اطناب کی ایک حالت ہے، ارتکاز بالذات کی ایک کیفیت جس کی بدولت زندگی ہر ایسی وابستگی اور یادکا راستہ روک لیتی ہے جس کا ہر اس عمل سے جو کسی خاص موقع پر سرزد ہوتا ہے۔ کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے حدود بھی متعین نہیں کیونکہ وہ حسبِ اقتضا کبھی سمٹ اور کبھی پھیل جاتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ شعور اعمال مادّی کا ہی ایک پس منظر ہے، اس کی آزادانہ فعلیت کا انکار کرنا ہے۔[۹]

علامہ شعور کو حیات کی روحانی اصل کی ہی فرع سمجھتے ہیں۔ یہ کوئی شئے یا جوہر نہیں بلکہ تنظیمی قوت ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے مادے کے میکانکی اعمال سے یکسر مختلف ہے۔ لیکن چونکہ شعور کی اس روحانی قوت کا اظہار محسوسات کے پس منظر میں ہوتا ہے، اس لیئے ہم محسوسات کو ہی اصل سمجھ لیتے ہیں۔

علامہ برگساں پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے حیات کے تخلیقی ارتقا کو اندھا اور بے بصر سمجھا ہے۔ برگساں کو خطرہ یہ تھا کہ ارتقا کو غائی اور بامقصد قرار دے کر کہیں میکانیت اور جبریت اُس کے نظامِ فکر میں نہ در آئے۔ اسی لیے اس نے مستقبل کو ایک کھلا امکان قرار دے کر ہر قسم کے مقاصد و غایات کا انکار کر دیا تھا۔ جبکہ علامہ کے نزدیک مقاصد و غایات ہی ہماری وارداتِ شعور کا تار و پود ہیں۔ لیکن یہ مقاصد و غایات دور کی منزلیں نہیں کہ جن کی طرف حیات کا سفر جاری و ساری ہے۔ یہ مقاصد و غایات خود شعور کے اندر مخفی و مستور ہیں اور حسبِ ضرورت ان کا انکشاف و اظہار ہوتا رہتا ہے۔ اس طرح علامہ مستقبل کو یکسر غیر متعین اور حیاتیاتی ارتقا کو اندھا اور بے بصر نہیں سمجھتے۔

اپنے شعوری تجربہ کا تجزیہ کر کے علامہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ میں مادہ، حیات اور شعور باہمدگر یوں گھلے ملے ہوئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ نے مادے کے قدیم روایتی تصور کو رد کر دیا ہے کہ یہ کوئی ٹھوس، جامد اور غیر متحرک مصنوع ہے۔ اس کی بجائے انھوں نے جدید طبیعیات کے اس تصور کو قبول کیا کہ مادّہ دراصل باہمدگر مربوط حوادث یعنی

(Interrelated Events) کا نظام ہے۔ اسی طرح انھوں نے حیات کی اولیت کو تسلیم کیا اور کہا کہ کائنات کی اصل حیات یا ارادہ ہے۔ شعور کو وہ حیات کی ہی ایک فرع اور وہ تنظیمی قوت سمجھتے ہیں جو اپنے اندر سے مقاصد و غایات کی تشکیل کرتی ہے۔ اور عمل کی راہوں کو منور کرتی ہے۔ اس بنا پر وہ حقیقت مطلقہ کو ایک با بصر اور خلاق مشیت Rationally Directed Creative Will کہتے ہیں۔ اسے وہ انائے مطلق (Absolute Ego) یا خدا بھی کہتے ہیں۔ خدا کو انسانی انا (Human Ego) کے حوالے سے سمجھنا ان کے نزدیک ایسی مجبوری ہے جس سے گریز محال ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسانی انا وجود پذیر کیسے ہوتی ہے؟ اس کا جواب علامہ یوں دیتے ہیں:

> بہر کیف میری رائے میں حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطور ایک انا ہی کے کرنا چاہیے۔ اور اس لیے میرے نزدیک انیت مطلقہ سے انیتیں (Egos) ہی ظہور پذیر ہو سکتی ہیں یا پھر دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ انیت مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار جس میں فکر کو عمل کے مترادف سمجھنا چاہیے۔ ان دونوں کی ہم شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم دنیا کی صورت میں ہی تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادّے کی میکانکی حرکت سے ہو یا ذاتِ انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب کی حقیقت ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہٰذا قدرت الہیہ کا ہر جوہر، خواہ اس کا درجہ پست ہو یا بلند اپنی ماہیت میں ایک انا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ انیت یا Ego کا اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا۔ بایں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذات انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بھی تو اس لیے حقیقت مطلقہ کو انسان کی رگ جاں سے بھی قریب تر ٹھہرایا ہے کیونکہ یہ حیات الہیہ کا ہی سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے ہیں۔[۱۰]

علامہ نے تخلیق انسان کا یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ انسانی انا کا ظہور انائے اکبر یعنی ذات الٰہیہ سے ہی ہوتا ہے۔ انھوں نے موتی اور پانی کی مثال دی ہے۔ قطرۂ آب جب صدف میں ٹپکتا ہے تو موتی بن جاتا ہے جو اصل میں تو پانی ہی ہوتا لیکن موتی بن جانے کے بعد وہ سمندر کے پانی میں مل کر اپنی انفرادیت نہیں کھو دیتا بلکہ وہ اپنا علیحدہ تشخص قائم کر لیتا ہے اور پانی کے متقابل آ جاتا ہے یعنی اسے Confront کرتا ہے اس طرح علامہ روایتی تصوف کے وحدت الوجودی نظریہ سے

پہلو تہی کرتے ہوئے کہتے ہیں انسانی انا گرچہ ذات الٰہیہ سے ہی صادر ہوتی ہے تاہم وہ اس کے اندر جذب ہو کر فنا نہیں ہو جاتی بلکہ اپنی مخصوص انفرادیت برقرار رکھتی ہے اس طرح انسان ذات الٰہیہ کے سیلان کے اندر موتیوں کی طرح پیدا ہوتے ہیں اور اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔

علامہ کے نزدیک انسانی انا کی دو سطحیں ہیں۔ نفس فعال (Efficient Self) اور نفس بصیر (Appreciative Self) نفس فعال کی سطح پر انسانی انا ریاضیاتی زمان اور مادے کے میکانکی قوانین کی سطح پر سرگرم عمل رہتی ہے جبکہ نفس بصیر کی سطح پر زمان حقیقی (Pure Duration) کے توسط سے اپنی روحانی اساس یعنی ذات الٰہیہ سے جڑ جاتی ہے۔

انسانی انا کے بارے میں علامہ سمجھتے ہیں کہ اس کے اندر فکر و عمل کی بے پناہ قوتیں پوشیدہ ہیں۔ اگر ان قوتوں کو بروئے کار لا کر اسے مستحکم اور پائیدار کر لیا جائے تو پھر موت کا صدمہ بھی اسے متاثر نہیں کر سکتا اور یہ بقائے دوام کی اہل بن جاتی ہے۔ علامہ نے انسانی انا کی تربیت اور اس کے استحکام پر بہت زور دیا ہے۔ لیکن معاشرے کی ضرورت و اہمیت سے تغافل نہیں برتا۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان نے اپنے ابتدائی دور میں ہی اپنی حفاظت اور بقا کے لیے گروہی اور معاشرتی صورت میں منظم ہو کر رہنا سیکھ لیا تھا۔ قدیم دور کے انسان اور معاشرہ کے ربط باہمی کی تصویر انھوں نے رموز بے خودی کی ابتدائی نظم میں بڑے دلنشیں انداز میں کھینچی ہے۔

فارسی اشعار کا اردو ترجمہ درج ذیل ہے:

کچھ معلوم نہیں کہ انسانوں میں اول اول میل جول کیونکر پیدا ہوا۔ اس کہانی کا ابتدائی رشتہ بالکل غائب ہے۔ ہم فرد کو جماعت میں دیکھتے ہیں اور باغ سے اسے پھول کی طرح چن لیتے ہیں۔

اس کی فطرت انفرادیت کی دلدادہ ہے۔ لیکن اس کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ انجمن آراستہ کر کے زندگی بسر کرے۔ یعنی بہت سے افراد مل جل کر گروہ کی صورت میں رہیں۔

زندگی کے میدانِ جنگ کی آگ فرد کو شاہراہ حیات میں جلا دیتی ہے۔ یعنی زندگی بسر کرنے کے لیے انسان کو جد و جہد کرنی پڑتی ہے، وہ اتنی مصیبت خیز ہوتی ہے کہ وہ تنہا اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ معاشرے میں ہی یہ جد و جہد ممکن ہے۔

انسان اسی وجہ سے ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہو گئے اور موتیوں کی طرح ایک رشتے میں پروئے گئے۔ وہ زندگی کی جنگ میں ایک دوسرے کے ساتھی ہیں۔ جس طرح ایک پیشے کے مختلف آدمی اکٹھے مل کر کام کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی اکٹھے ہو گئے۔

اس کے فکر و خیال پر دیو، پری اور بھوت پریت چھائے ہوئے تھے اور وہ اپنے ہی اوہام سے جو چیزیں تراشتا تھا، انھیں سے ڈر کر بھاگتا تھا۔

انسان کی زندگی ناپختہ تھی، اس کا میدان بہت تنگ تھا اور اس کی سوچ بچار نارسا تھی۔ جان کا خوف انسان کی آب و گل کا سرمایہ تھا۔ یعنی اس کے اجزائے ترکیبی نے خوفِ جاں کے سوا کوئی چیز پیدا نہ کی تھی۔ تیز ہوا بھی چلتی تو اس کا دل لرز جاتا۔ جو کچھ زمین سے خود بخود اگ آتا یا اوپر سے گر پڑتا، اسی کو اٹھا کر گزارا کر لیتا، یعنی کھیتی باڑی یا کسی دوسرے ذریعہ معاش کا انتظام نہیں ہوا تھا۔ جہاں کوئی چیز مل جاتی، وہ سبزی ہوتی یا کسی درخت یا جھاڑی کا پھل، اسی پر انسان قانع رہتا۔[11]

مندرجہ بالا اشعار میں علامہ نے انسانی معاشرے کی بالکل ابتدائی شکل کا نقشہ پیش کیا ہے جس میں معاشرتی تنظیم کا واحد محرک غول پسندی (Gregartiousness) کا جبلی رجحان تھا۔ ایک طویل عرصہ انسان نے اسی حالت میں رہ کر اپنی بقا کی جنگ لڑی۔ پھر جب اس نے پتھر سے اوزار اور ہتھیار بنانے کا طریقہ سیکھا تو اس کی زندگی میں ایک بڑا انقلاب آیا۔ اب نہ صرف وہ جنگلی درندوں سے موثر دفاع کے قابل بن گیا بلکہ مختلف جانوروں کا شکار بھی کرنے لگا۔ اس طرح شکاری معاشرے کی داغ بیل پڑی۔ پھر اس نے دیکھا کہ اس کی پھینکی ہوئی گلی سڑی سبزیاں خود بخود زمین سے اگ آتی ہیں۔ چنانچہ اب اس نے اپنی مرضی کی چیزیں اگانی شروع کر دیں۔ اس طرح زرعی معاشرے کا آغاز ہوا۔ زراعت کے ساتھ گلہ بانی کے رجحان کو بھی فروغ ملا۔

محققین کہتے ہیں: ۱۲۰۰۰ ق م سے کاشتکاروں اور چرواہوں کے معاشرے (Agrarian and Pastoral Society) کا آغاز ہو گیا تھا۔ کچھ کاشتکار دیہی زندگی اپنا کر ایک جگہ سکونت پذیر ہو گئے۔ اسی طرح کچھ مویشی پالنے والے اپنے گلوں کو لے کر چراگاہوں کی تلاش میں جگہ جگہ گھومنے پھرنے لگے اور خانہ بدوش کہلائے۔ اب معاشرتی تنظیم نے قبائلی شکل اختیار کر لی۔ گروہ کے ساتھ جڑے رہنے کا لاشعوری اور جبلی رجحان ایک واضح شعوری اور نفسیاتی احساس بن گیا جسے تاریخ میں ''قبائلی عصبیت'' کا نام دیا گیا۔ رفتہ رفتہ بڑی بڑی آبادیاں اور قبیلے شہروں اور ملکوں کی شکل اختیار کرنے لگے اور خطہ زمین سے پیوستگی (Ethnocentrism) معاشرتی وحدت کی قوت محرکہ بن گئی اور عصبیت کی بجائے حب الوطنی (Patriotism) کہلانے لگی۔

۶۰۰۰ ق م میں فن تحریر ایجاد ہوا جس سے ملکوں کے انتظام و انصرام میں سرعت پیدا ہو گئی اور

کئی کئی ملکوں کو فتح کر کے بڑی بڑی متمدن سلطنتیں اور مملکتیں تشکیل دینے کا رجحان فروغ پذیر ہونے لگا۔ اب معاشرتی وحدت کو قائم رکھنے کے لیے عصبیت اور حب الوطنی دونوں اصول غیر موثر ہو گئے۔ چنانچہ سماجی ہم آہنگی کو قائم رکھنے کے لیے تیسرا اصول وضع کیا گیا۔ یہ تھا تخت و تاج سے وفاداری۔ مفتوحہ ممالک کے لوگ جب ایک بڑی قلمرو اور عظیم الشان سلطنت کا حصہ بنتے تو حلف اٹھاتے کہ وہ فاتح عالم شہنشاہ کے تخت و تاج کے وفادار رہیں گے۔ لیکن یہ نظام بھی کارآمد ثابت نہ ہو سکا۔ تاریخ کے مطالعہ سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ جہاں کہیں بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں، وہاں جلد یا بدیر بغاوتوں، شورشوں اور خانہ جنگیوں کا نہ رکنے والا سلسلہ شروع ہو گیا۔ بھانت بھانت کے خطوں اور مختلف رنگ و نسل کی قومیتوں کو ایک سماجی وحدت میں پرونا اور انھیں ایک پرچم تلے منظم کرنا ناممکن تھا۔

علامہ اقبال اپنے چھٹے خطبہ میں شہنشاہ جولین کی مثال دیتے ہیں جو اپنی عظیم الشان ایمپائر کے سیاسی و سماجی اتحاد کو برقرار رکھنے کے لیے کسی موثر اصول کی تلاش میں مسیحیت کی طرف راغب ہوا، لیکن جلد ہی اس کی راہبانہ تعلیمات سے دل برداشتہ ہو کر قدیم رومی دیوتاؤں کی طرف لوٹ گیا۔

اس دور کی متمدن دنیا کا نقشہ مشہور مورخ ڈینی سن (Denison) نے اپنی کتب Emotion as Basiss of Civilization میں بڑے موثر انداز میں کھینچا ہے۔ علامہ نے اس کتاب سے ایک اقتباس اپنے چھٹے لیکچر میں پیش کیا ہے جو کچھ یوں ہے:

> معلوم ہوتا ہے کہ وہ عظیم الشان تمدن جس کی تعمیر میں چار ہزار برس صرف ہوئے، انتشار اور تباہی کے کنارے آ لگا ہے۔ لہٰذا ڈر تھا کہ انسان پھر کہیں وحشت اور بربریت کی اس زندگی کا شکار نہ ہو جائے جس میں ہر قبیلہ اور ہر فرقہ دوسرے قبیلے اور فرقے سے دست و گریبان رہتا تھا اور جس میں نہ کہیں قانون کا تصور تھا، نہ نظم و نسق کا۔ قبائلی زندگی کی بنیاد جن Sanctions پر تھی ان میں اب کوئی اثر باقی نہیں رہا تھا۔ اور اس لیے وہ پرانے طور طریقے بھی جن سے اس وقت سلطنتیں کام لے رہی تھیں بے کار اور فرسودہ ہو چکے تھے۔ رہیں وہ Sactions جو ان کی جگہ عیسائیت نے قائم کیں، سو وہ نظم اور اتحاد کی بجائے اور زیادہ افتراق، ہلاکت اور تباہی پھیلا رہی تھیں۔ یہ زمانہ بڑا پر آشوب اور خطرناک تھا۔ تہذیب و تمدن کا شجر عظیم جس کے برگ و بار اطراف و کناف عالم میں پھیل گئے تھے اور جس کی شاخوں پر کبھی علم و فن اور ادب کے ثمر ہائے زریں لگے تھے، بوسیدہ ہو رہا تھا۔ اس کے رگ و پے میں عقیدت و احترام کا رس ہی باقی نہ رہا تھا کہ اس کی زندگی قائم اور برقرار

رہتی۔ برعکس اس کے جنگ و جدال کی آندھیوں نے جو آئے دن اٹھتی رہتی تھیں، اس کی جڑیں کھوکھلی کر رکھی تھیں۔ اس کا وجود قائم تھا تو صرف عہد قدیم کے رسوم و رواج اور قوانین کی بدولت لیکن جو معلوم نہیں کہ کب ختم ہو جاتے لہٰذا سوال پیدا ہوا کہ اس زمانے میں کیا کوئی ایسی تہذیب بھی موجود تھی جس کی بنا محض جذبات پر ہوتی۔ اور جس سے بنی نوع انسان میں اتحاد و اتفاق کے ساتھ ساتھ عالمی تمدن کی عمارت بھی محفوظ ہو جاتی۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اگر اس قسم کی تہذیب کا کہیں وجود ہوتا تو اس کی نوعیت یکسر مختلف ہوتی۔ یہ اس لیے کہ قدیم متمدّن دنیا کی Sanctions اور رسوم وظواہر تو مردہ ہو چکے تھے جن کے بدلے اس طرح کی کوئی دوسری Sanctions یا رسوم وظواہر پید کیئے جاتے تو اس کے لیے صدیوں کی ضرورت ہوتی[۱۲]

ڈینی سن نے کھلے الفاظ میں یہ اقرار کیا ہے کہ سماجی تنظیم کے وہ تمام اصول عصبیت، زبان کی برتری، رنگ و نسل کا تفاخر، حب الوطنی، تخت و تاج سے وفاداری وغیرہ تمام ناکارہ اور بے کار ہو چکے تھے۔ کوئی ایسی ارتباطی قوت اتنی موثر اور کارآمد نہیں رہ گئی تھی جو معاشرے کے تمدنی و ثقافتی ڈھانچے کو سہارا دے کر کھڑا رکھ سکتی۔ یہ خطرہ نظر آنے لگا تھا کہ کہیں جنگ و جدل کے مسلسل بھڑکتے ہوئے شعلوں میں پوری نسلِ انسانی ہی نہ جل کر راکھ ہو جائے۔ پھر وہ اس بات پر تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ ان حالات میں اسلام کی آمد ہوتی ہے جب اس کی اشد ضرورت تھی اور جو انسانیت کو ایک نیا معاشرتی آئیڈیل اور سماجی تنظیم کا ایک نیا اصول فراہم کرتا ہے جو لوگوں کے روحانی تقاضوں اور جذباتی ضرورتوں کو پورا کرنے کی بہترین صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ بنیادی اصول توحید یعنی سلاطین وملوک کی بجائے ایک اللہ کی اطاعت وہ اخلاقی اور روحانی اساس ہے جس پر نہ صرف اعلیٰ درجے کی انسانی شخصیت تعمیر ہوتی ہے بلکہ ایک بہترین انسانی معاشرہ بھی استوار ہوتا ہے۔ تاریخ و تمدن کے مورخین اس امر کا برملا اعتراف کرتے ہیں کہ صدر اسلام کا معاشرہ تاریخِ عالم میں مثالی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ چند صدیوں بعد ہی اس زرّیں اصول کو فراموش کر دیا گیا اور دنیا جہاں کی برائیاں اسلامی معاشرے میں در آئیں۔ زوال و انحطاط کی سیاہ رات صدیوں تک مسلمان پر چھائی رہی۔ بڑے بڑے قومی المیے اور اجتماعی سانحے بھی انھیں ان کے خواب گراں سے بیدار نہ کر سکے۔

مسلمانوں کو جگانے اور اپنی عظمتِ رفتہ کو دوبارہ پانے کے لیے علامہ اقبال نے انفرادی شخصیت کی تشکیل اور پورے معاشرے کی تعمیر خالصۃً اسلامی خطوط پر کرنے کے لیے اپنی دو شاہکار

کتابوں ''اسرارِ خودی'' اور ''رموزِ بیخودی'' میں پورا لائحہ عمل پیش کیا ہے۔ وہ ان روحانی اور اخلاقی اقدار و فضائل کی تشریح کرتے ہیں جو تصورِ توحید سے متفرّع ہوتی ہیں اور انھیں انسانی شخصیت اور انسانی معاشرے دونوں میں جاری و ساری کرنے کی تعلیم دیتے ہیں علامہ نے استحکام خودی اور تعمیر سیرت پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ ان کے لیے استحکام خودی فی نفسہ مقصود نہیں۔ وہ استحکام خودی کے بعد اسے معاشرے میں ضم کر دینے کی تلقین کرتے ہیں۔ مسلمان معاشرے یا ملّتِ اسلامی کے اپنے کچھ اہداف و مقاصد ہوتے ہیں جو انفرادی کرداروں سے بالاتر اور وقیع تر ہوتے ہیں اور بعض حالات میں انفرادی کرداروں سے متعارض بھی ہو جاتے ہیں۔ انفرادی انا کا مقصود ایک ہی ہے کہ وہ تربیت اور استحکام کے بعد خود کو معاشرتی وحدت میں گم کر دے۔ ملت یا معاشرہ میں انجذاب انفرادی انا کے ارتقا اور بقا کی پہلی اور آخری شرط ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو علامہ کے نزدیک معاشرہ افراد سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

علامہ اقبال مسلم معاشرے کے زوال و انحطاط سے بہت رنجیدہ و غمزدہ ہوتے تھے لیکن وہ اس کی نشاۃِ ثانیہ کے امکان سے کبھی مایوس نہیں ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے فکر و فن کی تمام صلاحیتیں مسلمان معاشرے کی اصلاح احوال کے لیے وقف کر رکھی تھیں۔ کبھی کبھی وہ اپنے اردگرد غفلت، بے حسی اور تباہی کے مناظر دیکھ کر زیادہ ہی غمزدہ ہو جائے۔ ایسے میں ان کا شاعرانہ وجدان انھیں دور کسی اور ہی جہاں میں لیجاتا ہے۔ جاوید نامہ میں انھوں نے اپنی سیر افلاک اور روحانی سفر کے احوال بیان کیے ہیں۔ اپنے اس سفر کے دوران جب وہ سیّارہ مریخ پر پہنچتے ہیں تو وہاں ان کے مشاہدے میں ایسا معاشرہ آتا ہے جو ان کی امنگوں اور آرزوؤں کی تصویر ہے۔ یہاں علامہ کے اس یوٹوپیا کا مختصر ذکر یقیناً دلچسپ ثابت ہوگا۔

علامہ اپنے روحانی سفر میں فلک قمر فلک عطارد اور فلک زہرہ سے ہوتے ہوئے فلک مریخ پر پہنچتے ہیں۔ رومی ان کے ساتھ ہیں۔ اور علامہ خود کو زندہ رود کہتے ہیں۔ یہاں ایک مرغزار میں انھیں ایک رصدگاہ نظر آتی ہے۔ رومی زندہ رود کو بتاتے ہیں کہ یہ مقام زمین سے مماثلت رکھتا ہے اور یہاں کے باشندے کرۂ ارض کی بستیوں کی طرح ہی گلی کوچوں میں رہتے ہیں اور مغربی اقوام کی طرح ہی علوم و فنون کے ماہر ہیں۔ علم و ہنر میں وہ اس قدر ترقی کر گئے ہیں کہ زمان و مکان پر غالب آ چکے ہیں۔ یہاں موت جسم کے مرنے سے وقوع پذیر نہیں ہوتی۔ ان کو قبل از وقت اپنی

موت کا علم ہو جاتا ہے اور یہ جسم کو روح کے اندر جذب کر لیتے ہیں۔ ابھی رومی اور زندہ رود یہ باتیں کر ہی رہے ہوتے ہیں کہ رصد گاہ سے ایک طویل القامت اور عمر رسیدہ مریخی عالم برآمد ہوتا ہے۔ اس کی داڑھی برف کی طرح سفید ہے اور وہ زمینی سائنسدانوں کی طرح بڑا دانا و بینا نظر آتا ہے۔ اس کا چہرہ ترکوں کی طرح ہے اور آنکھوں میں گہرے غور و فکر کے آثار ہیں۔

بوڑھا مریخی رومی اور زندہ رود کو وہاں دیکھ کر بہت خوش ہوتا ہے اور انھیں طوسی اور خیام کی زبان میں خوش آمدید کہہ کر وہاں کے حالات بیان کرتا ہے۔ زندہ رود اس بات پر تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ وہ فارسی زبان کیسے بول رہا ہے۔ اس پر بوڑھا مریخی بتاتا ہے کہ وہ ایران میں رہ چکا ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ حضرت محمد مصطفےٰ ﷺ کے زمانے میں ایک مریخی زمین پر گر گیا تھا اور اسی نے اپنی یادداشت میں زمین کے احوال قلمبند کیے تھے۔ خود اپنے بارے میں وہ پیر مریخی ان کو بتاتا ہے کہ وہ معدنی تحقیقات کے سلسلے میں ایران، یورپ، مصر، ہند، امریکہ، چین اور جاپان کی سیر کر چکا ہے۔ لہذا اہل زمین مریخ والوں سے واقف ہوں یا نہ ہوں، مریخی زمین والوں کو خوب جانتے ہیں۔

مریخی دانشمند کی باتیں سن کر رومی اپنا اور زندہ رود کا تعارف کراتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ہمارا مقصد بھی تحقیق ہے۔ مریخی دانشمند انھیں بتاتا ہے کہ وہ جہاں کھڑے ہیں وہ وہاں کے ابو لآباء برخیا کے آباد کیے ہوئے شہر مرغدین کا نواح ہے۔ برخیا اللہ کا بڑا نیک بندہ تھا اس لیے وہ بہشت میں فرزمرز (یعنی ابلیس) کے بہکاوے میں نہیں آیا۔ اس لیے اللہ نے اسے مریخ کا یہ جنت نظیر فلک عطا کیا۔

اس کے بعد رومی اور زندہ رود شہر مرغدین کی سیر کرتے ہیں اور اس کا نقشہ یوں بیان کرتے ہیں:

> مرغدین شہر کی عمارتیں بلند و بالا ہیں۔ یہاں کے رہنے والے خوش گفتار، خوش شکل، نرم خو اور سادہ پوش ہیں۔ انھیں وہاں روزی کمانے کی فکر ہلکان نہیں کرتی وہ کیمیائے آفتاب کے راز دان ہیں۔ جس طرح اہل زمین آب شور سے نمک حاصل کر لیتے ہیں ویسے ہی وہ سورج کی شعاعوں سے سیم و زر کشید کر لیتے ہیں۔ وہاں علم و ہنر کا مقصد خدمت ہے اور کار کردگی جانچنے کا پیمانہ زر نہیں، وہاں کوئی دینار و درہم سے آشنا نہیں، یہ بت وہاں کے حرموں میں نہیں پائے جاتے۔ مشینوں کا شور طبیعتوں پر گرانبار نہیں، نہ ہی وہاں کا آسمان فیکٹریوں اور ملوں کے دھوئیں سے تیرہ و تاریک ہے۔ وہاں کے کسان محنتی ہیں، ان کے چراغ روشن رہتے ہیں۔ اور وہ جاگیرداروں کی لوٹ کھسوٹ سے محفوظ رہتے ہیں۔ یہاں کے لوگ کاشتکاری کرتے ہین۔ لیکن اتنے اجڈ اور گنوار نہیں کہ پانی کے لیے ایک دوسرے

کے گلے کاٹیں۔ یہاں ہر کاشتکار کو اپنے کام کا پورا صلہ ملتا ہے۔ (کیونکہ جاگیرداری نظام یہاں سرے سے موجود ہی نہیں) یہاں نہ فوج ہے نہ پولیس، نہ یہاں کشت و خون ہوتا ہے، نہ یہاں تشہیر و دروغ یعنی پروپیگنڈا کی کوئی صورت پائی جاتی ہے۔ نہ یہاں کے بازاروں میں آوارہ اور بے کار لوگوں کی بھیڑ بھاڑ ہے اور نہ ہی بھیک منگوں کی صدائیں سمع خراشی کرتی ہیں۔ حکیم مریخی زندہ رود کو بتاتا ہے کہ یہاں کوئی نہ سائل ہے نہ مفلس، نہ حاکم ہے، نہ محکوم، نہ آقا ہے، نہ کوئی غلام، سب بھائی بھائی ہیں۔[۱۴]

حکیم مریخی رومی اور زندہ رود کو مرغدین کی سیر کرا رہے تھے کہ اچانک ایک کھلے میدان میں انھیں ایک مجمع نظر آیا۔ جس سے ایک عورت خطاب کر رہی تھی۔ اس کا چہرہ بظاہر خوب چمکتا تھا لیکن اس کا دل سوز و گداز سے محروم تھا۔ اس کا سینہ جوشِ جوانی سے خالی تھا اور وہ عشق اور آئینِ عشق سے بے خبر تھی۔ وہ مرد و زن کے باہمی تعلقات پر تقریر کر رہی تھی، یعنی ''اسرارِ بدن'' فاش کر رہی تھی اس کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کو ازدواج سے بچنا چاہیے تاکہ وہ بارِ امومت اور پرورشِ اطفال کی زحمت سے بچی رہیں۔ حکیم مریخی زندہ رود کو بتاتا ہے کہ: ''یہ دوشیزہ مریخی نہیں بلکہ اسے فرزمرز یعنی ابلیس یورپ سے اٹھالایا ہے۔ یہ فرنگن خود کو 'نبیۂ آخر الزماں' کہتی ہے اور لوگوں کو بہکاتی ہے۔''

بعض لوگ علامہ پر الزام لگاتے ہیں کہ وہ سائنسی ترقی کے مخالف ہیں اور انسانیت کو قرونِ اولیٰ کی طرف دھکیلنا چاہتے ہیں۔ یہ الزام سراسر غلط اور تعصب پر مبنی ہے۔ اپنی تحریروں اور شعروں میں وہ جگہ جگہ سائنس کے اہم کردار کا اعتراف کرتے ہیں۔ شہر مرغدین کے لوگوں کی سائنسی ترقی اور رصدگاہ کی موجودگی اس بات کی علامت ہے کہ وہ دور دراز کی کہکشاؤں پر تحقیق کر رہے تھے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ سائنسی ترقی کے کتنے حامی تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ سائنس اخلاقی فضائل اور روحانی و اخلاقی اقدار کا درس نہیں دے سکتی۔ اس لیے ضروری ہے کہ سائنسی ترقی کے لیے حدود و قیود کا تعین کیا جائے۔ سائنس تو آپ کو بندوق بنا دے گی۔ اب آپ چاہیں تو اسے کسی جنگلی جانور پر چلائیں، اپنے تحفظ کے لیے استعمال کریں یا اس سے خودکشی کرلیں۔ سائنسی ترقی جب تک اخلاقی اور روحانی اقدار کے ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ نہ ہو جائے انسانیت کے سر پر ہلاکت و بربادی کے سائے منڈلاتے رہیں گے۔ علامہ اقبال اگر صدرِ اسلام کے معاشرتی فضائل اور اخلاقی اقدار کی تعریف کرتے ہیں تو انھیں قرونِ اولیٰ کی طرف مراجعت کا طعنہ دینا قطعاً درست نہیں۔

علامہ اقبال اس بات کے بالکل قائل نہیں کہ نیابتِ الٰہیہ کا خدائی منصوبہ صرف امتِ مسلمہ ہی پورا کرسکتی ہے۔ وہ بار بار مسلمانوں کو متنبہ کرتے ہیں کہ وہ خواب غفلت سے بیدار ہوں اور اپنے فکر و عمل کی قوتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنا مقدر بدل ڈالیں ورنہ شاید ان کی داستان تک نہ ہو داستانوں میں اور ان کا معاشرتی تار و پود یوں بکھر جائے جس طرح اندلس کی سرزمین سے مسلمانوں کا عظیم الشان تمدّن ذراتِ خاک بن کر بکھر گیا تھا۔

علامہ اقبال پوری انسانیت کے مفکر ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ تمام انسانیت امن، سلامتی اور ترقی کا نمونہ بن جائے۔ وہ یقین رکھتے ہیں اگر امت مسلمہ اپنی ذمہ داریاں نبھانے میں ناکام رہی تو دنیا کی امامت کا فریضہ کسی دوسری قوم کو سونپ دیا جائے گا کیونکہ وحدتِ بشری اور نیابتِ الٰہیہ کا منصوبہ بہرحال کامیاب ہونا ہے۔

علامہ نے پروفیسر نکلسن کی فرمائش پر اپنے فلسفے کا اجمالی خاکہ پیش کیا تھا۔ اس کے آخر میں وہ بڑے موثر انداز میں اپنے ان خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں:

> نیابت الٰہی دنیا میں انسانی ارتقا کی آخری منزل ہے۔ جو شخص اس منزل پر پہنچ جاتا ہے وہ اس دنیا میں خلیفۃ اللہ ہوتا ہے۔ وہ کامل خودی کا مالک اور انسانیت کا منتہائے مقصود ہوتا ہے، روح اور جسم دونوں کے لحاظ سے وہ حیات کا بلند ترین مظہر ہوتا ہے۔ بعینہٖ اس کی زندگی میں آکر حیات اپنے مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ کائنات کے پیچیدہ مسائل اس کی نظر میں سہل معلوم ہوتے ہیں۔ وہ اعلیٰ ترین قوت اور برترین علم دونوں کا حامل ہوتا ہے۔ اس کی زندگی میں فکر اور عمل، جبلت اور ادراک سب ایک ہو جاتے ہیں، چونکہ وہ سب کے آخر میں ظاہر ہوگا، اس لیے وہ تمام صعوبتیں جو انسانیت کو ارتقائی منازل طے کرنے میں لاحق ہوتی ہیں، برمحل ہیں، اس کے ظہور کی پہلی شرط یہ ہے کہ بنی نوع آدم جسمانی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے ترقی یافتہ ہو جائیں۔ فی الحال اس کا وجود خارج میں موجود نہیں لیکن انسانیت کی تدریجی ترقی اس امر کی دلیل ہے کہ زمانہ آئندہ میں افرادِ کاملہ کی ایسی نسل پیدا ہو جائے جو حقیقی معنوں میں نیابت الٰہی کی اہل ہوگی۔
>
> زمین پر خدا کی بادشاہت کے یہ معنی ہیں کہ یہاں یکتا افراد کی جماعت جمہوری رنگ میں قائم ہو جائے۔ ان کا صدر اعلیٰ وہ شخص ہوگا جو ان سب سے فائق ہوگا اور اس کا نظیر دنیا میں نہ مل سکے گا۔

نیٹشے نے بھی اپنے تخیل میں افراد یکتا کی ایسی جماعت کی ایک جھلک دیکھی تھی لیکن اس کے نسلی تعصب نے اس تصویر کو بھونڈا کر دیا تھا[۱۴]

انسانیت کے اس بلند ترین مقام تک پہنچنے کی اس آرزو کی صدائے بازگشت علامہ کہ ان اشعار میں سنائی دیتی ہے۔

اے سوار اشہب دوران بیا — اے فروغِ دیدۂ امکان بیا
شورشِ اقوام را خاموش کن — نغمہ خود را بہشت گوش کن

❁ ❁❁ ❁

حوالہ جات وحواشی

1- *Feris Timothy*, " Coming of Age in the Milky Way" Affiliated East West Press Priveat Ltd. New Delhi. 1988. p.414.

۲- مرتضیٰ احمد خان، تاریخ اقوام عالم، مجلس ترقی ادب ۔۲ نرسنگھ داس گارڈن روڈ لاہور۔ص ص ۳۶۔۳۷۔

۳- انسان کی پیدائش کی ابتدا کے بارے میں چند مزید قرآنی حوالے درج ذیل ہیں۔
العلق (۹۸:۲)، الحج (۸٦:۵)، الصافات (۱۱:۳۷)، الکہف (۱۸:۳۸)، المومنون (۱۲:۲۳)

۴- اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، جلد اول، ۲۰۰۱ء، ص ۶۴۔

۵- اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (ترجمہ: نذیر نیازی) بزم اقبال کلب روڈ لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۱۲۴۔

٦- اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، جلد اول، ۲۰۰۱ء، ص ۲۴۔

۷- اقبال کتاب مذکور ص ۱۲۸۔

۸- ایضاً، ص ۶۲۔

۹- ایضاً، ص ۸۴۔

۱۰- ایضاً، ص ۱۱۰۔

۱۱- یوسف سلیم چشتی، شرح رموزِ بے خودی، عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور ۱۹۵۳ء، ص ۴۴۔

۱۲- اقبال، کتاب مذکور ص ۲۶۵۔۲۲٦۔

۱۳- نعیم احمد ڈاکٹر، فلسفے کی ماہیت، ادارہ تالیف وترجمہ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۹۷ء، ص ۲۱۷۔

۱۴- یوسف سلیم چشتی، شرح اسرارِ خودی، اقبال اکیڈمی تاج پورہ لاہور ص، ص ۱۵۔۱٦۔

❁ ❁❁ ❁

مثالی معاشرے کے مختلف ماڈل اور اقبال کا مرغدین

آج سے تقریباً دو ہزار سال پہلے سرزمین یونان پر سقراط کو زہر کا پیالہ دیا گیا۔ اس پر یونانی دیوتاؤں کی نفی اور نوجوان نسل کو گمراہ کرنے کا الزام تھا۔ جیل میں سقراط کو فرار کی پیش کش کی گئی۔ لیکن سقراط نے ملکی قانون اور عدالتی فیصلے کے احترام میں یہ پیش کش مسترد کر دی اور حق وصداقت کی خاطر نذرانہ جاں پیش کرنے کی مثال قائم کر دی۔

سقراط کی موت نے اس کے شاگرد خاص ''افلاطون'' کے ذہن پر بہت گہرے اثرات مرتب کیے۔ افلاطون کے ذہن میں یہ سوال اُبھرا ''کیا ایک ایسی ریاست کا قیام عمل میں لایا جاسکتا ہے جو صحیح معنوں میں حق وصداقت اور عدل وانصاف کی علمبردار ہو اور جس میں سقراط جیسے شخص کو سزائے موت نہ دی جا سکے؟'' اس سوال کا جواب اس نے اپنی مشہور تصنیف جمہوریہ (Republic) میں دیا۔ جمہوریہ کا بنیادی مسئلہ عدل کی تعیین وتوضیح ہے۔ افلاطون فرد اور ریاست کو عضویاتی وحدت سمجھتا تھا۔ چنانچہ اس کے نزدیک اجتماعی عدل کی بنیاد انفرادی عدل پر ہے۔ فرد کی شخصیت کو اس نے تین حصوں میں تقسیم کیا، یعنی جبلت، جذبہ اور عقل۔ جبلت جسم کے زیریں حصہ میں پائی جاتی ہے۔ جذبہ کا مسکن دل اور عقل کا مرکز دماغ ہے۔ شخصیت کی اس سہ گونہ تقسیم کے اعتبار سے وہ فضائل (Virtues) کی بھی سہ گونہ تقسیم کرتا ہے۔ جبلت کی فضیلت تصرف نفس (Self-Control) ہے۔ جذبہ کی فضیلت شجاعت (Courage) ہے اور عقل کی فضیلت دانائی یا حکمت (Wisdom) ہے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ اگر جبلت جذبے کے ماتحت ہو جائے اور جذبہ عقل کے تابع فرمان ہو جائے تو اس طرح چوتھی فضیلت ''انفرادی عدل'' پیدا ہو گی۔ شخصیت کی اس سہ گونہ تقسیم کی طرز پر وہ ریاست کو بھی تین طبقوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ مزدوروں، کاریگروں، تاجروں اور کاشتکاروں کا طبقہ جبلت کا مظہر ہے۔ محافظوں یا عسکریوں (Auxilliries) کے طبقے میں جرأت وشہامت پائی جاتی ہے۔ فلسفیوں اور سائنس دانوں میں حکمت ودانش کی فضیلت بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے۔ اگر تاجروں اور محنت کشوں کا طبقہ محافظوں کے

ماتحت ہو جائے اور محافظ طبقہ حکماء و فلاسفہ کے زیر نگیں ہو، تو اس سے اجتماعی عدل پیدا ہوگا۔ ایسی ریاست میں مقتدر اعلیٰ اور حکمران فلسفی ہوگا[۱] جس کے ماتحت دانشور، محافظ اور تجار وغیرہ ایک سماجی وحدت میں متحد و منظم ہوں گے۔ اس ریاست کا ایک مخصوص نظامِ تعلیم اور قانونِ ازدواج ہوگا۔ اعلیٰ جسمانی و ذہنی صلاحیتوں کے حامل مرد و زن سے بہترین نسل حاصل کی جائے گی اور ایک مخصوص نظام کے تحت ان کی بہترین تربیت کی جائے گی۔[۲] افلاطون نے اپنی جس ریاست کا خواب دیکھا تھا، یہ اس کا مختصر سا خاکہ ہے۔ انفرادی اور اجتماعی عدل اس کا مابہ الامتیاز ہے اور اس میں سقراط جیسے آدمی کو زہر کا پیالہ نہیں دیا جاسکتا۔

افلاطون نے مثالی ریاست کا جو تصور پیش کیا، وہ قرونِ اولیٰ سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ باوجود اپنی عالمگیر شہرت کے، بنی نوع انسان کے سیاسی و سماجی ارتقا پر زیادہ اثر انداز نہ ہوسکا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ یہ اپنی نوعیت و ماہیت کے لحاظ سے ایک مابعدالطبیعیاتی[۳] نظریہ تھا۔

مثالی معاشرے کا خواب صرف افلاطون نے ہی نہیں دیکھا۔ افلاطون کے علاوہ اور بھی بہت سے مفکرین ہیں جنھوں نے اپنے اپنے مخصوص انداز میں مثالی معاشرے کی تصویر کشی کی ہے۔ اس مختصر نشست میں یہ ممکن نہیں کہ آئیڈیل معاشرے کے تمام ماڈلوں سے تعرض کیا جاسکے۔ اس لیے میں صرف دو قسم کے ماڈلوں کا نہایت اختصار سے ذکر کروں گا جو عہد جدید کے سیاسی و سماجی ارتقا پر بہت زیادہ اثر انداز ہوئے ہیں۔ اولاً وہ ماڈل ہیں جو معاہدہ عمرانی کے نظریہ کی پیداوار ہیں۔ ثانیاً وہ ماڈل جو کہ اشتراکی فلسفہ کے تحت وجود پذیر ہوا۔

معاہدۂ عمرانی دراصل ایک مفروضہ ہے جو سیاسی و سماجی حقائق کی تشریح و توضیح میں مدد دیتا ہے۔ اسے تاریخی شواہد سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ تاریخ کے کون سے دور میں یہ معاہدہ ہوا تھا۔ جس طرح ہبوطِ آدم کا قصہ ایک ایسا مفروضہ ہے جو بعض مذہبی حقائق کی تشریح کرتا ہے، اسی طرح معاہدۂ عمرانی بھی ایک ایسا مفروضہ ہے جو انسان کے قبل عمرانی (Pre-Social) دور سے متمدن اور مہذب دور کی طرح عبور کی داستان بیان کرتا ہے۔

سترہویں صدی کے آغاز میں تھامس ہابس نے اپنی مشہور تصنیف لیویاتھان (*Leviathan*) میں اس نظریہ کے خدوخال پیش کیے تھے۔[۴] اس نے انسان کی فطری حالت (State of Nautre) کی یوں تصویر کشی کی ہے کہ ہر انسان دوسرے انسان کا دشمن نظر آتا ہے۔ انسان کی جدل پسندی (Belligerence) اس کے نزدیک انسان کی فطرت کا جزو لاینفک ہے۔

یہ جدل پسندی انسانی گروہوں اور جمعیتوں میں بدامنی، نزاع اور انتشار کی کیفیت پیدا کرتی ہے۔ لوگ ایک دوسرے سے دست و گریباں ہوتے ہیں۔ قتل و غارت اور کشت و خون کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ اس صورت حال سے نجات حاصل کرنے کے لیے لوگوں نے ایک معاہدۂ عمرانی (Social contract) کیا۔ اس معاہدے کی رو سے انھوں نے ایک حاکم کو اپنے اوپر مسلط کر لیا اور اپنے تمام حقوق سے دستبردار ہو گئے۔ حاکم اعلیٰ یا آمر مطلق سے انھوں نے صرف سماجی امن و امان کی خواہش کی۔ معاشرے میں نظم و ضبط اور امن و امان قائم کرنے کے لیے انھوں نے اسے ہر قسم کے اختیارات تفویض کر دیے کہ وہ جس کو چاہے پھانسی لگا دے، جیل میں ڈال دے یا کسی اور طرح کی سزا دے۔ ہابس کا آمرِ مطلق کسی کے سامنے جوابدہ نہیں۔ اس کی غلامی کا طوق لوگ صرف اس لیے اپنے گلے میں ڈالتے ہیں کہ وہ سماجی امن و امان کو یقینی بناتا ہے اور لوگ اپنے گھروں میں چین کی نیند سو سکتے ہیں۔

ہابس کے معاہدہ عمرانی کے تصور میں چار نکات ہمارے لیے اہمیت کے حامل ہیں۔

۱- اس نظریے میں فطری قانون (Natural Law) کی اہمیت ریاستی امور میں کلیتاً ختم کر دی گئی۔

۲- حاکم اعلیٰ کو تمام قوانین کا سرچشمہ قرار دیا گیا۔

۳- کلیسا اور تمام خود مختار اداروں کو حتمی اور غیر مشروط طور پر حکومت کے ماتحت کر دیا گیا۔

۴- حاکم اعلیٰ کا اقتدارِ مطلق کسی الوہی حق (Divine right) کا رہینِ منت نہیں بلکہ خالصتاً افادی بنیادوں پر استوار ہے۔

ہابس کے معاہدہ عمرانی کے تصور نے قرونِ اولیٰ کی خیال پرستی اور قرونِ وسطیٰ کے اختیار و قانون (Authority and Law) کے فرسودہ عقائد کا مکمل طور پر خاتمہ کر دیا۔ ریاست کے انتظام و انصرام میں کلیسا کے الوہی اختیار کی نفی کر دی گئی اور اس کے ساتھ فطری قانون کی بالادستی کو بھی ریاست کی حدود سے باہر نکال دیا گیا۔ اس طرح انسان اپنی اصل صورت میں سامنے آیا جو سرکش جبلتوں اور بلند ترین فکری اوصاف کا مرکز تھا۔ اس کی سرکش حیوانی جبلتوں اور ان کے تصادم کا اظہار اس کی فطری حالت (State of Nature) ہے معاہدۂ عمرانی اس کی فکری اور عقلی صلاحیتوں کی علامت ہے۔ معاہدۂ عمرانی اسے پیہم جنگ و جدل کی حالت سے نکال کر مہذب اور متمدن زندگی کی آسائشیں عطا کرتا ہے۔ لوگ آمرِ مطلق کی غیر مشروط اطاعت اس لیے اختیار نہیں کرتے کہ اسے کوئی مذہبی یا مابعد الطبیعی اختیار و قوت حاصل ہے۔ وہ خالص افادی بنیادوں پر اس

کی غلامی قبول کرتے ہیں تا کہ بدامنی اور کشت وخون سے انھیں نجات حاصل ہو جائے۔

یہ ہے معاہدۂ عمرانی کی شکل جس نے ایک طرف ازمنہ وسطیٰ کی سیاست کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی اور دوسری طرف عہدِ جدید کی نشاۃ ثانیہ کا دروازہ کھول دیا۔ اس معاہدے میں ہمیں جدید انسان کی جھلک نظر آتی ہے جو بنیادی طور پر خود آرا، خود پسند، مذہب، بیزار، مادہ پرست اور حصولِ طاقت میں سرگرداں ہے۔ ہابس کے اس نظریے نے آمریت، مطلقیت اور افادیت کو ایک بہت بڑا جواز فراہم کیا۔

بعدازاں لاک اور روسو نے معاہدۂ عمرانی کی نئی تعبیر پیش کی جس سے جدید جمہوریت کی راہ ہموار ہوئی۔ لاک نے کہا کہ لوگوں کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر وہ حاکمِ اعلیٰ سے مطمئن نہ ہوں تو اسے برطرف کر کے نیا حاکم مقرر کر دیں۔ مزید برآں اس نے انسان کے تین بنیادی اور نا قابلِ انتقال (Inalienable) حقوق کا ذکر کیا جس پر کوئی حکمران بھی اپنا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ یہ حقوق ہیں ذاتی ملکیت، زندگی اور آزادی۔ حکومت اس کے نزدیک ایک ایسا مقتدر ادارہ ہے جسے لوگ باہمی رضامندی سے اپنے اوپر مقرر کرتے ہیں، تا کہ بہتر سیاسی وسماجی نتائج حاصل کرسکیں۔ اگر یہ ادارہ ایسا کرنے میں ناکام رہے تو لوگوں کو یہ حق حاصل ہے کہ معاہدے کو کالعدم قرار دے کر نئے حکمران سامنے لے آئیں۔ روسو نے لاک کے تصور میں قدرے ترمیم کر دی اور کہا کہ اصل حاکمیت یا اقتدار عوام کا ہوتا ہے۔ اس نے ہابس پر بھی تنقید کی اور کہا کہ انسان کو فطری حالت میں جو دراصل اس کی جنگ گم گشتہ ہے، مساوات (Equality) اور آزادی جیسی نعمتوں کی فراوانی تھی۔ وہ اپنی کتاب معاہدۂ عمرانی (Contract Social) کی ابتدا ہی ان الفاظ سے کرتا ہے، "Man is born free but everywhere he is in chains" روسو ہابس سے یہ بات اخذ کرتا ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ نا قابلِ تقسیم اور نا قابلِ انتقال ہے لیکن وہ اسے فردِ واحد کی بجائے ''ارادۂ جمہور'' (General Will) کی طرف منسوب کرتا ہے۔

اب یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ معاہدۂ عمرانی کے نظریے سے دوقسم کے معاشرے متشکل ہوئے۔ آمرانہ اور جمہوریت پسندانہ۔ جدید آمرانہ نظاموں کی تہہ میں اگر ہابس کے نظریات کارفرما ہیں تو جدید جمہوریتوں (مثلاً امریکہ اور فرانس) کی جمہوریتوں کی بنیاد لاک اور روسو کے نظریات ہیں۔

اب آیئے ایک نظر اس مثالی معاشرے پر ڈالتے چلیں جس کا خواب کارل مارکس نے دیکھا تھا۔

کارل مارکس کے نظام کی اساس اور اصل الاصول ''جدلیات'' (Dialectics) کا تصور ہے۔ مادہ کارل مارکس کے نزدیک اس کائنات کی حقیقت مطلقہ ہے۔ حیات اور فکر وشعور مادی اعمال

ہی کے پس مظہر (Epiphenomenon) کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مادے کے اندر حرکت وارتقا کا باعث اس کی باطنی جدلیات ہے۔ جدلیات دراصل آویزش اور تصادم کا ایک اصول ہے جو تمام کائنات میں جاری وساری ہے۔ ایک شے ایک معینہ عرصے تک اپنی حالت برقرار رکھتی ہے اور پھر اپنی نفی کی طرف عبور کرتی ہے۔ پہلی حالت کو وہ دعویٰ (Thesis) کہتا ہے اور اس کے اندر سے اُبھرنے والی اس کی ضد کو وہ جواب دعویٰ (Anti-Thesis) کا نام دیتا ہے۔ دعویٰ اور جواب دعویٰ باہم ٹکراتے ہیں اور ان کے ٹکرانے سے حرکت وارتقا کا عمل شروع ہوتا ہے۔ دعویٰ اور جواب دعویٰ مستقلاً حالتِ آویزش میں نہیں رہ سکتے۔ یہ بالآخر پُرسکون اور ہم آہنگ ہو کر ایک تیسرے اصول کو جنم دیتے ہیں جس کے لیے وہ ترکیب (Synthesis) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ ترکیب میں دعویٰ اور جواب دعویٰ کا تضاد اور تناقص ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن کچھ عرصے بعد یہ ترکیب ایک دوسرے جواب دعویٰ کو پیدا کرتی ہے اور خود دعویٰ بن کر اس سے متصادم ہوتی ہے۔ حرکت وآویزش پھر شروع ہو جاتی ہے جو ایک دوسری ترکیب پر منتج ہوتی ہے۔ جدلیات کا یہ عمل تثلیثی انداز میں جاری وساری رہتا ہے اور جمادات ونباتات سے ہوتا ہوا حیوانات اور پھر انسان تک آپہنچتا ہے، جب تک یہ عمل مادے کی اقلیم میں جاری رہتا ہے تو یہ "جدلیاتی مادیت" (Dialectical Materialism) کہلاتا ہے۔ لیکن انسان کی سطح پر پہنچ کر یہ تاریخی مادیت (Historical Materialism) کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ ایک نظامِ حکومت ایک وقت تک برقرار رہتا ہے۔ لیکن اس کا جواب دعویٰ اس کے اندر سے ہی جنم لیتا ہے اور اس کے ساتھ متصادم ہو جاتا ہے۔ یہ تصادم ایک نئے نظامِ حکومت یا ایک نئی ترکیب کی داغ بیل ڈالتا ہے جس میں گذشتہ تضاد ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن ایک عرصے بعد جدلیات کا عمل ایک نئے جواب دعویٰ کو پیدا کرتا ہے اور تصادم پھر شروع ہو جاتا ہے۔ اس طرح تاریخی عمل بھی دعویٰ، جواب دعویٰ اور پھر ترکیب کے تثلیثی انداز میں حرکت وارتقا پذیر رہتا ہے۔ ہر تصادم ایک انقلاب کی حیثیت رکھتا ہے۔ تاریخی عمل دراصل انقلابات کا ایک طویل سلسلہ ہے جو ابتدائی اشتراکیت سے شروع ہوتا ہے اور غلامی، جاگیرداری، سرمایہ داری اور پھر سوشلزم کی سطح تک جا پہنچتا ہے۔ تاریخ کی جدلیات میں تناقص اور تضاد بتدریج گھٹتے چلے جاتے ہیں۔ چنانچہ سوشلزم کے بعد جو ترقی یافتہ کمیونزم کی شکل سامنے آتی ہے اس میں تضاد بالکل ختم ہو جاتا ہے۔[۶۲] اس شکل کو غیر طبقاتی معاشرہ (Classless Society) کہا جاتا ہے جس کا خواب کارل مارکس نے دیکھا تھا اور یہی اس کی جنت گم گشتہ ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کی نظر میں مثالی معاشرہ کس طرح کا ہے۔ اس سلسلے میں جو پہلی بات ہمیں ذہن نشین کر لینی چاہیے وہ یہ ہے کہ علامہ اقبال توحید کو نہ صرف فرد کی انفرادی روحانی ترقی کے لیے اساسی اصول سمجھتے ہیں بلکہ انسانیت کی اجتماعی فلاح و بہبود کے لیے بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنے مشہور لیکچر (The Principle of Movement in the Structure of Islam) کے شروع میں آمد اسلام سے قبل دنیا کی سیاسی و سماجی حالت کا نقشہ کھینچا ہے اور اسے ایک ایسے عظیم الشان درخت کی مانند قرار دیا ہے جو تہذیب و ثقافت کے سنہری برگ و بار لایا ہو، لیکن جسے اندر تک دیمک چاٹ گئی ہو اور وہ گرنے کے قریب ہو۔ پھر انھوں نے شہنشاہ جولین کا حوالہ دیا ہے جو اپنے وسیع و عریض سلطنت کے انتظام و انصرام کے لیے کسی ایسے سماجی اصول کی تلاش میں تھا جو اس کی سلطنت کے مختلف النوع علاقوں، قبیلوں اور نسلوں کو ایک سیاسی وحدت میں منسلک و مربوط کر سکے۔ اس مقصد کے لیے اس نے مسیحی عقائد کی طرف رجوع کیا مگر انھیں ناکافی پا کر پھر قدیم رومی دیوتاؤں کی طرف راغب ہو گیا۔

علامہ کا خیال ہے کہ عین اس وقت جب انسانیت کو ایک ارتباطی اصول کی اشد ضرورت تھی، اسلام کا ظہور ہوا اور توحید کے روحانی اصول نے لوگوں کو قبائل و شعوب کی سطح سے اُٹھا کر ملت کی وسیع تر وحدت میں منظم کر دیا۔ تخت و تاج یا رنگ و نسل سے وفاداریاں ختم ہو گئیں اور ایک اللہ سے وفاداری کا رشتہ استوار ہوا۔ قبائلی مفادات کے محدود دائروں میں زندگی بسر کرنے والے بادیہ نشینوں کے لیے پورا کرۂ ارض مسجد قرار پایا، یہ توحید کا اصول ہی تھا جسے اپنانے کے بعد صحرائی بدو نہ صرف انفرادی طور پر انتہائی روحانی بلندیوں پر پہنچ گئے بلکہ چہار وانگِ عالم میں پھیل گئے اور سطوتِ قیصر و کسریٰ کے وارث بن گئے۔

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ علامہ اقبال کا مثالی معاشرہ صدرِ اسلام کا معاشرہ ہے جس میں توحید کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور اس کا دستور خدا کا عطا کردہ ہے۔ اس میں اصولِ معیشت و معاشرت کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ تاہم فروعی مسائل کے لیے مشاورت کا دروازہ کھلا رکھا گیا ہے، اس میں خلیفہ کو باہمی رضامندی سے منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس میں خلیفہ ہابس کا آمر نہیں بن جاتا بلکہ عوام کا صحیح خادم بنتا ہے اور راتوں کو بھیس بدل کر لوگوں کے دکھ درد سے آگاہ ہوتا ہے اور ایسے خلیفہ کو ایک عام آدمی بھی روک کر پوچھ سکتا ہے کہ اس نے یہ چادر کہاں سے خریدی۔ اس میں لوگوں کو آزادی حاصل ہے اور مسلم و غیر مسلم کی تخصیص کے بغیر ان کے حقوق متعین ہیں۔

لیکن یہ امر افسوس کا باعث ہے کہ صدر اسلام کا یہ مثالی معاشرہ بتدریج روح اسلام سے دور ہوتا گیا اور خلافت ملوکیت میں بدل گئی۔

علامہ اگر چہ جمہوریت کو ایک اچھا اور قابلِ عمل نظام سمجھتے تھے لیکن وہ اس کے نقائص سے بھی بخوبی آگاہ تھے۔ مغرب میں جمہوریت جس طرح پھیلی وہ بھی دراصل ایک فریب تھا۔ رائے عامہ کی نمائندگی کرتے ہوئے جو لوگ برسر اقتدار آئے وہ امرا اور جاگیردار ہی تھے۔ انگلستان میں یہ جاگیردار ہی تھے جنھوں نے شاہ جون کو بے بس کر کے میگنا کارٹا کی دستاویز پر دستخط کروا لیے تھے۔ اس طرح مغرب میں جمہوریت کے نام پر جو ڈرامہ کھیلا گیا اس میں طاقتور جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کا طبقہ ہی عوامی نمائندگی کا بھیس بدل کر مسند اقتدار پر قابض ہوا۔ علامہ فرماتے ہیں:

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیہ ان الملوک
سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم گر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشم ایاز
دیکھتی ہے حلقہ گردن میں ساز دلبری
ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایت وحقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے خواب آوری
گرمئ گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

''خضر راہ'' (بانگِ درا)

مغرب میں جمہوری تجربے کا ردعمل ہٹلر اور مسولینی کے فاشزم اور لینن اور مارکس کے اشتراکی انقلاب کی صورت میں ہوا۔ فاشزم نسلی اور قومی آمریت تھی۔ لیکن روسی اشتراکیت کا پیغام بین الاقوامی نوعیت کا تھا۔ جب ملوکیت نے بورژوائی جمہوریت کا لبادہ اوڑھا اور معاشی فوائد عوام تک نہ پہنچ پائے، بلکہ سرمائے کا ارتکاز ایک مخصوص طبقے میں ہو کر رہ گیا تو اس کا لازمی نتیجہ اشتراکی فلسفے کی صورت میں سامنے آیا۔ علامہ اقبال اشتراکیت کے پہلوؤں کے لیے اپنے دل میں نرم گوشہ رکھتے تھے:

اُٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو

''فرمان خدا (فرشتوں سے)'' (بالِ جبریل)

اشتراکیت میں جو بات انھیں اچھی لگی وہ ذاتی ملکیت کا انکار ہے:

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟ کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟ خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشہ گندم کی جیب؟ موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟
دہ خدایا یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں میری نہیں

(بالِ جبریل)

اس کے علاوہ معاشی ترقی کے مارکسی ماڈل کو بھی بنظر استحسان دیکھتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم بے سود نہیں روس کی یہ گرمئ گفتار
اندیشہ ہوا شوخی افکار پہ مجبور فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انسان کی ہوس نے جسے رکھا تھا چھپا کر کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار

لیکن روس کی پرولتاری آمریت میں جس طرح انسان کی انفرادیت کی نفی کی گئی اور اس کی آزادی تحریر وتقریر کا گلا گھونٹا گیا وہ انھیں مطلقاً پسند نہ آیا۔ وہ روٹی، کپڑے اور مکان کی سہولت کو فی نفسہٖ نصب العین قرار دینے پر تیار نہ تھے۔ وہ معاشی وسماجی ترقی کی بنیاد روحانی اور اخلاقی انقلاب پر رکھنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک اللہ اور اس کی حاکمیت پر ایمان انفرادی واجتماعی ارتقا کا راہنما اصول ہونا چاہیے۔ وہ بہ صمیم قلب یہ سمجھتے تھے کہ جو فلسفہ اور آئیڈیالوجی انکارِ ذاتِ الٰہیہ پر استوار ہوگا سقیم اور ناپائیدار ہوگا۔ یہی وجہ ہے جب انھوں نے اپنے اردگرد نگاہ ڈالی تو انھیں نہ کوئی نظام ریاست کلیتاً قابل قبول نظر آیا اور نہ ہی نظامِ فکر۔ روایتی مذہب پرستی اسلام کی حرکی روح سے عاری ہو چکی تھی۔ سیاسی ومعاشی نظام ایمان وتقویٰ سے بے نیاز ہو چکے تھے:

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اسکی کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

ان حالات میں ان کا شاعرانہ وجدان انھیں اس کرۂ ارض کے حلقہ صبح وشام سے نکال کر سیارہ مریخ پر لے جاتا ہے جہاں ان کی آرزوئیں اور امنگیں متمثل ہو کر ایک مثالی معاشرہ کا روپ دھارتی ہیں۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ یہ مثالی معاشرہ جسے وہ ''مرغدین'' کہتے ہیں کس طرح کا ہے۔
علامہ جاوید نامہ میں اپنے روحانی سفر کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔ وہ فلک قمر، فلک

عطارد اور فلک زہرہ سے ہوتے ہوئے فلک مریخ پر پہنچتے ہیں۔ رومی ان کے ساتھ ہیں اور وہ خود کو ''زندہ رود'' کہتے ہیں۔ یہاں ایک مرغزار میں انھیں ایک رصدگاہ نظر آتی ہے۔ رومی زندہ رود کو بتاتے ہیں کہ یہ مقام زمین سے مماثلت رکھتا ہے اور یہاں کے باشندے کرۂ ارض کی بستیوں کی طرح ہی گلی کوچوں میں رہتے ہیں اور مغربی اقوام کی طرح ہی علوم وفنون کے ماہر ہیں۔ علم وہنر میں وہ اس قدر ترقی کر گئے ہیں کہ زمان ومکان پر غالب آچکے ہیں۔ وہاں موت جسم کے مرنے سے وقوع پذیر نہیں ہوتی۔ ان کو قبل از وقت اپنی موت کا علم ہو جاتا ہے اور جسم کو روح میں جذب کر لیتے ہیں، ابھی رومی اور زندہ رود یہ باتیں کر ہی رہے ہوتے ہیں کہ رصدگاہ سے ایک طویل القامت اور عمر رسیدہ مریخی عالم برآمد ہوتا ہے۔ اس کی داڑھی برف کی طرح سفید ہے اور وہ زمینی سائنس دانوں کی طرح بڑا دانا و بینا ہے۔ اس کا چہرہ ترکوں کی طرح ہے اور اس کی آنکھوں میں گہرے غور وفکر کے آثار ہیں۔

بوڑھا مریخی رومی اور زندہ رود کو وہاں دیکھ کر بہت خوش ہوتا ہے اور انھیں طوسی اور خیام کی زبان میں خوش آمدید کہہ کر وہاں کے حالات بیان کرتا ہے۔ زندہ رود اس بات پر تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ وہ فارسی زبان کیسے بول رہا ہے۔ اس پر بوڑھا مریخی بتاتا ہے کہ وہ ایران میں رہ چکا ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کے زمانے میں ایک مریخی زمین پر گر گیا تھا اور اس نے اپنی یادداشت میں زمین کے احوال قلمبند کر لیے تھے۔ خود اپنے بارے میں وہ پیر مریخی ان کو بتاتا ہے کہ وہ معدنی تحقیقات کے سلسلے میں ایران، یورپ، مصر، ہند، امریکہ، چین اور جاپان کی سیر کر چکا ہے، لہٰذا اہل زمین مریخ والوں سے واقف ہوں یا نہ ہوں، مریخی زمین والوں کو خوب جانتے ہیں۔

مریخی دانشمند کی باتیں سن کر رومی اپنا اور زندہ رود کا تعارف کراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارا مقصد بھی تحقیق ہے۔

مریخی دانشمند انھیں بتاتا ہے کہ جہاں وہ کھڑے ہیں وہ وہاں کے ابوالآبا برخیا کے آباد کیے ہوئے شہر مرغدین کا نواح ہے۔ برخیا اللہ کا بڑا نیک بندہ تھا اس لیے وہ بہشت میں فرزمرز (یعنی ابلیس) کے بہکاوے میں نہ آیا۔ اس لیے اللہ نے اسے مریخ کا یہ جنت نظیر فلک عطا کیا۔

اس کے بعد رومی اور زندہ رود شہر مرغدین کی سیر کرتے ہیں اور اس کا نقشہ یوں بیان کرتے ہیں۔

مرغدین شہر کی عمارات بلند و بالا ہیں۔ یہاں کے رہنے والے خوش گفتار، خوش شکل، نرم خو اور سادہ پوش ہیں۔ انھیں وہاں روزی کمانے کی فکر ہلکان نہیں کرتی۔ وہ کیمیائے آفتاب کے راز دان ہیں،

جس طرح اہل زمین آب شور سے نمک حاصل کر لیتے ہیں، ویسے ہی وہ سورج کی شعاعوں سے سیم و زر کشید کر لیتے ہیں۔ وہاں علم و ہنر کا مقصد خدمت ہے اور کارکردگی جانچنے کا پیمانہ زر نہیں، وہاں کوئی دینار و درہم سے آگاہ نہیں، یہ بت وہاں کے حرموں میں نہیں پائے جاتے۔ مشینوں کا دیو طبیعتوں پر گرانبار نہیں، نہ ہی وہاں کا آسمان فیکٹریوں اور ملوں کے دھوئیں سے تیرہ و تاریک ہے۔ وہاں کے کسان محنتی ہیں، ان کے چراغ روشن رہتے ہیں اور وہ جاگیرداروں کی لوٹ کھسوٹ سے محفوظ رہتے ہیں۔ یہاں کے لوگ کاشتکاری کرتے ہیں لیکن اتنے اجڈ اور گنوار نہیں کہ پانی کے لیے ایک دوسرے کے گلے کاٹیں۔ یہاں ہر کاشتکار کو اپنے کام کا پورا صلہ ملتا ہے (کیونکہ یہاں جاگیرداری نظام سرے سے موجود ہی نہیں)۔ یہاں نہ فوج ہے نہ پولیس، نہ یہاں کبھی کشت وخون ہوتا ہے، نہ یہاں تشہیر دروغ یعنی پروپیگنڈا کی کوئی صورت پائی جاتی ہے، نہ یہاں کے بازاروں میں آوارہ اور بے کار لوگوں کی بھیڑ بھاڑ ہے اور نہ ہی بھیک منگوں کی صدائیں سمع خراشی کرتی ہیں۔ حکیم مریخی زندہ رود کو بتاتا ہے کہ یہاں نہ کوئی سائل ہے نہ مفلس، نہ حاکم نہ کوئی آقا ہے نہ غلام، سب بھائی بھائی ہیں۔

یہاں زندہ رود یہ سوال اُٹھاتا ہے کہ سائل و محروم اور حاکم و محکوم تقدیر حق ہے اور خدا نے بندوں کے مابین یہ فرق و امتیاز خود رکھا ہے۔ اس پر حکیم مریخی مسئلہ تقدیر کی بحث چھیڑ دیتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ خود تدبیر کرنا تقدیر حق ہے، یعنی جس خدا نے تقدیر بنائی ہے، اسی نے تدبیر کا بھی حکم دیا ہے۔ تقدیر ایک نہیں جس کے ہم لازماً پابند ہیں۔ تقدیریں کئی ہیں، اگر ایک تقدیر مرضی کے مطابق نہ ہو تو دوسری تقدیر کے لیے کوشش کرنا چاہیے، اصل حقیقت یہ ہے جیسے تم ویسی تمھاری تقدیر، مٹی بنو تو ہوا میں منتشر ہو جاؤ گے۔ پتھر بنو تو شیشہ شکن بن جاؤ گے، شبنم ہو تو خاک میں مل جانا تمھارا مقدر ہے، سمندر بنو گے تو حیات جاوداں پاؤ گے۔

این زمین و آسمان دیگر شود نوع دیگر بیں جہاں دیگر شود

حکیم مریخی رومی اور زندہ رود کو مرغدین کی سیر کرا رہے تھے کہ اچانک ایک کھلے میدان میں انھیں ایک مجمع نظر آیا جس سے ایک عورت خطاب کر رہی تھی۔ اس کا چہرہ بظاہر خوب چمکتا تھا لیکن اس کا دل سوز و گداز سے محروم تھا۔ اس کا سینہ جوش جوانی سے خالی تھا اور وہ عشق اور آئین عشق سے بے خبر تھی۔ وہ مرد و زن کے باہمی تعلقات پر تقریر کر رہی تھی، یعنی ''اسرار بدن'' فاش کر رہی تھی۔ اس کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کو ازدواج سے بچنا چاہیے تاکہ وہ بارِ امومت اور پرورشِ اطفال کی زحمت سے بچی رہیں[۵] حکیم مریخی زندہ رود کو بتاتا ہے کہ یہ دوشیزہ مریخی نہیں، بلکہ اسے فرزمرز یعنی

شیطان یورپ سے اٹھالایا ہے۔ یہ فرنگن خود کو نبیۂ آخر الزماں کہتی ہے اور لوگوں کو بہکاتی ہے۔

اقبال کے مرغدین کا پہلا کردار حکیم مریخی سائنسی ترقی اور روحانی کمال کی علامت ہے، اس میں اگرچہ ہمیں افلاطون کے کنگ فلاسفر کی جھلک ملتی ہے تاہم وہاں ایسی طبقاتی تقسیم نظر نہیں آتی جس میں عوام کاروبار حکومت میں حصہ نہ لے سکیں۔ شہر مرغدین کے معاشرے میں ہمیں صدر اسلام کے اخلاقی فضائل متمثل نظر آتے ہیں، لیکن روحانی فضیلت کے ساتھ ساتھ سائنسی تحقیق بھی اوجِ کمال کو پہنچی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ رصدگاہ کی موجودگی اس بات کی غماز ہے کہ وہ کائنات کی دور دراز کہکشاؤں تک رسائی پانے کی امنگ رکھتے ہیں۔ وہاں ہمیں روسو کی مساوات اور آزادی سے بہتر مساوات اور آزادی ملتی ہے اور مارکس کے غیر طبقاتی معاشرہ سے بہتر سماج نظر آتا ہے، جس میں انفرادی ترقی اور اجتماعی ترقی کے ساتھ ساتھ معاشی تقاضوں اور روحانی تقاضوں کے مابین مکمل ہم آہنگی اور توازن نظر آتا ہے۔ مرغدین کے باشندے زائد پیداوار (Over-production) کے جنون میں مبتلا نہیں، نہ ہی وہ خوفناک ہتھیار بنانے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، وہ اپنی ضروریات دستکاریوں سے پوری کر لیتے ہیں، اس لیے وہاں ملیں اور فیکٹریاں غلیظ دھواں نہیں اگلتیں، اس طرح نہ ہی وہاں کی صاف وشفاف فضا کو خطرہ لاحق ہوتا ہے اور نہ ماحول آلودہ ہوتا ہے:

برطبیعت دیوماشیں چیرہ نیست آسمانہا از دخانہا تیرہ نیست (۹)

اس شعر سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ صنعتی انقلاب کے تاریک پہلوؤں سے پوری طرح آگاہ تھے اور ان کے شاعرانہ وجدان نے ان خطرات کو بھانپ لیا تھا جن سے آج کا ادارہ تحفظ ماحولیات لرزاں وترساں ہے۔

شہر مرغدین میں فرنگن کا کردار ابلیسی قوتوں کا غماز ہے۔ ابلیس کا عمل دخل حرکت وارتقا کی علامت ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ مرغدین کا معاشرہ جمود اور تعطل کا شکار نہیں بلکہ اس کے اندر خیر وشر کی جدلیات ارتقا کی اگلی منزلوں کی طرف لے جا رہی ہے۔

بعض لوگ علامہ اقبال پر رجعت پسندی اور قدامت پرستی کا الزام لگاتے ہیں (۱۰) کہ وہ اپنے آئیڈیل معاشرے میں صنعتی ترقی کو کوئی جگہ نہیں دیتے۔ وہ کہتے ہیں کہ علامہ کو چاہیے تھا کہ وہ صنعتی ترقی سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل پیش کرتے، نہ کہ دیو مشین کو اپنے مثالی معاشرے سے نکال باہر کرتے، اس کے جواب میں، میں صرف اتنا عرض کروں گا کہ آج سائنس اور ٹیکنالوجی نے اتنی

ہوشربا ترقی کرلی ہے کہ خود سائنس دان بوکھلا اٹھے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ ساری ترقی غلط رُخ پر ہوتی آئی ہے۔ بقائے اصلح کی اندھادھند دوڑ میں ہر قوم دوسری اقوام سے آگے نکل جانا چاہتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ پیداوار اور خطرناک ترین اسلحے کی تیاری کے جنون نے دیوِ مشین کو دن رات حرکت میں رکھا ہوا ہے۔ نتیجتاً پورا کرۂ ارض مکمل تباہی کے دہانے پر پہنچ چکا ہے۔ آج خود سائنس دان یہ سوچنے پر مجبور ہوگئے ہیں کہ سائنسی اور صنعتی ترقی کو کچھ عرصے کے لیے روک دینا چاہیے۔ ماحولیات والے قدیم مذاہب اور اساطیر میں کوئی ایسا نسخہ کیمیا ڈھونڈ رہے ہیں جو شورشِ اقوام کے خاتمے اور امن و آشتی کے فروغ کا باعث ہو، تا کہ کرۂ ارض اور نسلِ انسانی کو بچایا جاسکے۔

اب آپ خود اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اقبال کا مرغدین رجعت پسندی ہے یا عہدِ حاضر کا نسخہ کیمیا!

❀......❀❀......❀

حوالہ جات و حواشی

۱- افلاطون کا مشہور مقولہ ہے: ''جب تک حکما بادشاہ نہ ہوجائیں یا بادشاہ حکما نہ بن جائیں، مملکتوں کے سیاسی اور اخلاقی امراض رفع نہیں ہوسکتے۔ نہ ہماری مجوزہ حکومت وجود میں آسکتی ہے اور نہ ہی نوعِ انسان اپنے کمال کو پہنچ سکتی ہے۔'' (دیکھیے: داستان دانش از خلیفہ عبدالحکیم ''افلاطون کی جمہوریہ کا ملخص'') افلاطون کی مثالی ریاست کا حکمران فلسفی ہے جو کہ ایک معمر آدمی ہے، اس کی نہ کوئی جائیداد ہے اور نہ ہی بال بچے، تمام ریاست اس کا گھر اور اس کے باشندے اس کے اہل و عیال ہیں۔

۲- افلاطون نے اپنے مشہور مکالمہ جمہوریہ میں مثالی ریاست کا تفصیلی نقشہ دیا ہے۔ وہ روایتی شادی کا قائل نہیں بلکہ ''بیویوں کی اشتراکیت'' (Communism of Wives) کا قائل ہے۔ حکومت مطلوبہ بچوں کے اعداد و شمار جاری کرتی ہے۔ ریاست کے مرد و زن وقتی اور عارضی شادیوں کے ذریعہ سے بچوں کی یہ تعداد پوری کرتے ہیں۔ پیدائش کے بعد ان بچوں کو گورنمنٹ نرسریوں میں منتقل کردیا جاتا ہے، جہاں حکومت کی مجوزہ پالیسی کے مطابق ان کی تربیت کی جاتی ہے۔ نظامِ تعلیم دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، جمناسٹک اور موسیقی۔ جمناسٹک میں ہر قسم کی فوجی تربیت اور کھیلیں وغیرہ آجاتے ہیں۔ موسیقی سے اس کی مراد تمام فنونِ لطیفہ، واقفیتِ عامہ اور دیگر علوم ہیں۔ جدید دور میں ہم اس سے کلچر مراد لے سکتے ہیں، تعلیم و تربیت کے مختلف مراحل میں بچوں کو متعدد آزمائشوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ اس کے بعد یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کن بچوں کو کن ریاستی طبقات میں رکھا جائے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: برٹرنڈ رسل، تاریخ فلسفہ مغرب، لندن، ۱۹۶۸ء، ص ۱۲۶۔

۳- افلاطون کہتا ہے کہ مثالی ریاست اپنے حقیقی معنوں میں صرف عالمِ امثال (World of Ideas) میں موجود ہے، دنیا میں جتنی بھی ریاستیں پائی جاتی ہیں وہ اس کی بگڑی ہوئی اور نا تمام شکلیں ہیں۔ دنیائے

زمان و مکان میں ایسی ریاست بعینہٖ وجود پذیر نہیں ہو سکتی۔ دنیاوی ریاستیں صرف اس کی بہتر نمائندگی کر سکتی ہیں۔ یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی کا باعث ہے کہ افلاطون نے شہنشاہ ڈائیولیس دوم کی درخواست پر مثالی ریاست کے قیام کی کوشش کی۔ لیکن خوشامدی مصاحبوں نے اس کے کان بھرے کہ افلاطون حکومت پر قبضہ کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ شہنشاہ نے اس کی گرفتاری اور قتل کا فرمان جاری کر دیا۔ تاہم افلاطون بمشکل اپنی جان بچا کر وہاں سے بھاگ سکا۔

۴- تھامس ہابس، لیویاتھان، باب اول۔

۵- معاہدہ عمرانی کی نئی تعبیر لاک نے اپنی درج ذیل کتابوں میں پیش کی ہے:

(i) Two Treatises of Government

(ii) Of Civil Government

۶- یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر غیر طبقاتی سماج میں تضاد کلیتاً ختم ہو جاتا ہے تو کیا یہ سماج جمود اور تعطل کا شکار نہیں ہو جائے گا؟ کیونکہ بقول کارل مارکس یہ داخلی تضاد یا جدلیات ہی ہے جو حرکت و ارتقا کے عمل کا باعث بنتی ہے۔ کارل مارکس اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے کہ جدلیات کا عمل پھر بھی جاری رہے گا۔ تاہم یہ آویزش بیماریوں، آفات سماوی اور خارجی فطرت کے ساتھ ہوگی۔ جہاں تک غیر طبقاتی معاشرے کا تعلق ہے، اس کے اندر مکمل ہم آہنگی اور توازن ہوگا۔

۷- علامہ اقبال نے ۱۹۲۹ء میں جاوید نامہ لکھنا شروع کیا اور ۱۹۳۲ء میں اسے مکمل کیا۔ ان کا ارادہ تھا کہ اس کا نام ''معراج نامہ'' رکھا جائے۔ لیکن بعد ازاں انھوں نے اس کا نام جاوید نامہ رکھ دیا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے آخر میں اپنے بیٹے جاوید اقبال کے لیے کچھ ضروری باتیں تحریر کیں۔ دراصل وہ جاوید اقبال کی معرفت نئی نسل کو اپنا پیغام پہنچانا چاہتے تھے چنانچہ ''خطاب بہ جاوید...... سخنے بہ نژادِ نو'' اس بات کا محرک بنا کہ وہ ''معراج نامہ'' کی بجائے اپنی روحانی واردات کا نام جاوید نامہ رکھیں۔ شروع میں ان کا خیال تھا کہ وہ معراجِ محمدیؐ پر عام شرحی انداز میں کتاب لکھیں۔ لیکن انھی دنوں یورپ میں دانتے کی ڈیوائن کامیڈی پر متعدد شرحیں شائع ہوئیں جن میں ثابت کیا گیا کہ دانتے اپنے آسمانی ڈرامہ کا پلاٹ اور طرزِ بیان معراجِ محمدیؐ اور اس سے متعلقہ احادیث سے اخذ کیا ہے۔ اس پر علامہ نے بھی سوچا کہ معراج محمدیؐ کے اسرار و رموز کی تشریح کے لیے آسمانی ڈرامے کا انداز اور شعری طرز بیان زیادہ مناسب رہے گا اور تخیل بھی پابند نہیں ہوگا۔

مسلمانوں کی تاریخ میں معراجِ محمدیؐ کی طرز پر روحانی سیر کے حالات و مشاہدات کا تذکرہ نیا نہیں۔ محی الدین ابن العربی کی فتوحات مکیہ اور ابوالعلا المعری کا رسالہ الغفران اس ضمن میں خصوصی طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ علامہ اقبال نے بھی اپنے دور کے افکار و مسائل کا احاطہ کرنے کے لیے مسلمانوں کی اسی روایت کا اتباع کیا ہے۔ لیکن ان کے وجدان نے اپنے اظہار کے لیے نثر کی بجائے شعر کا پیرایہ اختیار کیا۔ اس پس منظر میں دیکھا جائے تو مختلف سیاروں کی سیر کو مختلف افلاک کی سیر کہنا عجیب محسوس نہیں ہوتا۔

۸- یہاں علامہ یورپ میں ''آزادیٔ نسواں'' کے نام پر زور پکڑنے والی تحریک کے نتائج و عواقب سے آگاہ کر رہے ہیں۔ عورت کے اس فریضے سے ہٹا کر بے کار کاموں میں الجھانا، جو فطرت کی طرف سے اسے

ودیعت کیا گیا ہے، ان کے نزدیک ابلیسی ترغیب ہے۔

۹- علامہ کا یہ شعر ان کی پیغمبرانہ بصیرت پر دلالت کرتا ہے۔ ۱۹۸۵ء میں پہلی دفعہ برطانوی سائنس دانوں نے یہ دریافت کیا کہ قطب جنوبی پر ہر سال اوزون (Ozone) کی تہہ میں اتنا بڑا سوراخ ہو جاتا ہے جتنا کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا کل رقبہ ہے۔ اس کی بڑی وجہ مشینوں، ملوں اور موٹر گاریوں وغیرہ کا دھواں ہے چنانچہ اس وقت سے فضائی آلودگی کو کم کرنے اور ''نان موٹرائزڈ وہیکلز'' (NMV) کی حوصلہ افزائی کی مہم چلی ہوئی ہے۔

۱۰- مثال کے طور پر علی عباس جلال پوری اقبال کا علم کلام (ص ۱۵۴) میں لکھتے ہیں:

''اقبال کی بدویت پسندی کی اصل وجہ یہ ہے کہ روسو کی طرح وہ بھی تمدن جدید کے گوناگوں سیاسی، اقتصادی، عمرانی اور علمی عقدوں کو حقیقت پسندی کے نقطۂ نظر سے سلجھانے سے گریز کرتے ہیں...... ضرورت اس بات کی ہے کہ جدید ماحول کے تقاضوں کی روشنی میں انسانی معاشرے کی تشکیلِ جدید کی جائے...... (لیکن) یہ بات رومانیت پسندوں کے بس کی نہیں۔ ان کا ردعمل ہمیشہ جذباتی اور تخیلی ہوتا ہے۔ اس لیے یا تو وہ عالم خیال میں معاشرے کی تخلیق کرتے ہیں، یا ماضی بعید کے دھندلکوں میں کھو جاتے ہیں...... اس مقصد کے لیے ہمیں جدید معاشرتی عقدوں کو حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر سے سلجھانا پڑے گا۔ اور یہ کام عقل و خرد کا ہے، جذبات و تخیلات کا نہیں۔''

اگر علامہ کے مثالی معاشرے کا غیر جانبدارانہ جائزہ لیا جائے تو پتہ چلے گا کہ جناب جلالپوری کا الزام درست نہیں۔ علامہ نہ تو سائنسی ترقی کے مخالف ہیں اور نہ ہی انسانیت کو قرونِ اولیٰ کی طرف دھکیلنا چاہتے ہیں۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ سائنس اقدار سے عاری (Value free) ہوتی ہے۔ اس کا کام لوگوں کو فطرت پر غلبہ و تصرف دینا ہے۔ چنانچہ سائنسی اور صنعتی ترقی کے ساتھ ساتھ انسان کے غلبہ و اختیار میں اضافہ ہوتا گیا اور جہاں اس نے اپنے آرام و آسائش کی بے شمار اشیا ایجاد کیں وہیں ہلاکت و بربادی کے لامحدود امکانات بھی پیدا کر لیے۔ اقتدار کے نشہ نے اسے اذیت پسند اور سفاک بنا دیا۔ سائنسی قوت نے اس کی صدیوں پرانی وحشت و بربریت کو ختم نہیں کیا بلکہ اسے فزوں تر کر دیا ہے، استحصال، جبر، ظلم و ستم اور دولت کی غیر مساویانہ تعلیم نے گوناگوں عمرانی اور معاشی مسائل پیدا کر دیے۔ اس کا ردعمل جمہوریت اور اشتراکیت کی صورت میں ہوا، لیکن اس کی حیثیت بھی فریب نظر کی سی تھی۔ علامہ سمجھتے تھے کہ فساد کی جڑ انسان کی ہوس اور وحشت ہے۔ اس کی فطرت کی کجی کسی عقلی اور منطقی تجزیہ سے دور نہیں کی جا سکتی بلکہ اس کے لیے روحانی اور اخلاقی انقلاب کی ضرورت ہے۔ اپنے اردگرد جب وہ کہیں بھی ایسے انقلاب کے آثار و امکانات نہیں پاتے تو وہ خواب دیکھتے ہیں۔ جس طرح اپنے عہد کے غیر عادلانہ نظام سے مایوس ہو کر افلاطون نے اپنا ''یوٹوپیا'' پیش کیا تھا۔ اسی طرح وہ بھی اپنے دور کے نظامہائے سیاست سے بیزار ہو کر ایک اپنا یوٹوپیا پیش کرتے ہیں۔ اس میں روحانی اقدار اور سائنسی کمال باہم گر اس طرح گھلے ملے ہیں کہ ایک نہایت ہم آہنگ، متوازن اور ارتقاپذیر سماج کی دل آویز صورت سامنے آتی ہے۔

ISBN 978-969-416-509-7
9789694165097

اقبال اکادمی پاکستان